ISSN 0024 · 7359

umière & vie

186

le courant ndamentaliste chrétien

daniel alexander
henri blocher
andré godin
danièle hervieu-léger
pierre lathuilière
françois marty

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines cons-tituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, André BARRAL-BARON, Jacques-Yves BELLA[illegible] Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Jean-Louis COUSIN, Jean DELARRA, Michel DEMAISON, François DOUCHIN, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Antoine LIO[illegible] François MARTIN, Luc MOREAU, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Gabriele NOLTE, Jea[illegible] Jacques PÉRENNÈS, Réginald RINGENBACH, Marie-Paul SAULOU, Donna SINGLES, Céci[illegible] TURIOT, François VOUGA.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Antoi[illegible] LION, François MARTIN, Luc MOREAU, Louis PANIER, Réginald RINGENBACH.

Direction : Michel DEMAISON

Secrétariat de rédaction : Réginald RINGENBACH

Administration : Gabriele NOLTE

Secrétariat administratif : Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1988

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78[illegible]

tél. 78-42-66-[illegible]

lumière & vie

me XXXVII — mars 1988 — n° 186

mmaire — le courant fondamentaliste chrétien

les livres

l'écriture immobile

Le fondamentaliste, c'est toujours l'autre. Pour l'incroyant, c'est l'homme religieux ; pour le chrétien, c'est le juif ou le musulman ; pour les catholiques et les réformés libéraux, ce sont les protestants évangéliques ; et beaucoup de ces derniers déclineront à leur tour l'appellation pour la réserver à un courant qui a ses marques spécifiques et s'illustre par des positions originales, par exemple, dans le débat sur création et évolution ou à propos de la fin du monde. A ces réactions de rejet en chaîne s'ajoutent le fait, maintes fois constaté par les pasteurs et les théologiens des diverses Eglises, que de nombreux fidèles peuvent être qualifiés de pré-fondamentalistes qui s'ignorent, et l'existence, également significative, d'ex-fondamentalistes. Le paysage se complique encore, du fait des interférences avec l'intégrisme catholique. Du coup, la question s'impose : où donc se trouvent les « vrais » fondamentalistes ? Si quelqu'un se dit tel, n'est-ce pas par rapport à un autre qui se défend de l'être, qui l'est sans le savoir, qui ne veut plus l'être ou à qui on dénie le droit de l'être ? Tandis que le mot suggère la fermeté et la netteté d'une assise inébranlable, la réalité semble difficile à cerner, ambiguë et relative.

Cette relativité dans l'espace de la sociologie religieuse se retrouve dans le temps. Ce n'est pas par hasard que des courants de ce type, avec leurs lointains précurseurs des XVIIIe et XIXe siècles, ont connu leurs poussées les plus importantes lorsque la modernité occidentale s'est mise à ébranler de plus en plus violemment l'imbrication étroite de la religion, de la culture et de la société civile, puis les bases mêmes du christianisme en soumettant à la critique scientifique l'Ecriture, les traditions, les formulations dogmatiques et la possibilité même de poser un acte de foi en pleine authenticité humaine. Le catholicisme a réagi en renforçant le pouvoir de sa hiérarchie, surtout celui du pape, et l'autorité de son magistère doctrinal, interprète et garant fidèle de la révélation. L'attitude adoptée par certains groupes protestants, dont la plupart

vivaient aux Etats-Unis, fut alors de prendre appui directement et uniquement sur le texte biblique, dans la ligne de l'une des exigences de la Réforme : à leurs yeux, les doutes distillés peu à peu par l'histoire et l'exégèse, puis par toutes les sciences humaines, les accommodements des théologiens libéraux, les essais de compromis entre confessions en quête d'unité, la démission de nombreux chrétiens devant les séductions du monde moderne, ne faisaient que manifester l'urgence d'apporter une seule réponse, complète et exclusive, d'énoncer une seule vérité, norme immédiate et intangible du croire et de l'agir. Le principe de cette réponse est dans l'identité rigoureuse entre Bible et parole de Dieu.

La Bible, c'est la parole de Dieu. Le relativisme qui dissout la doctrine et mine la pratique au sein des Eglises traditionnelles aurait sa source dans les traitements profanes administrés aux textes scripturaires et dans la ronde indéfinie des interprétations qui en résultent. Il faut donc lire la Bible en ses livres et en ses lignes (et non pas « entre » ses livres et ses lignes), et la recevoir comme un pur écrit divin sur lequel se fonde totalement l'acte de foi. Cette position soulève des difficultés redoutables dont l'une concerne le statut anthropologique d'une adhésion de cette nature. Qu'en est-il du statut du croyant selon l'Ecriture elle-même ? Il est décrit, avec une force singulière chez Paul et Jean, comme étant structuré d'abord par une relation personnelle avec le Dieu vivant, puis, à cause de celui-ci et en son nom, par les traces écrites que ses prophètes, apôtres et évangélistes ont laissées de lui. Seconde caractéristique de ce statut : du moment qu'une parole de vérité est en jeu dans l'acte de croire, ceux et celles qui veulent l'écouter et la confesser ne peuvent faire abstraction des conditions proprement humaines de tout accès à la parole. Etre un corps parlant, avec d'autres, dans une histoire : de là naît, pour une lecture chrétienne de la Bible, la nécessité d'assumer la réalité du langage avec sa part d'arbitraire et de contingence, la pluralité des langues qui

implique l'exercice risqué de la traduction, l'historicité essentielle à toute culture. Prétendre se dispenser des fruits du travail de l'intelligence qui est requis par ces passages obligés, c'est tronquer la foi de sa puissance et de son mouvement, c'est la bloquer par une lecture littérale qui s'imagine indemne de tout présupposé. L'assentiment libre à la libre parole de Dieu assure bien mieux sa solidité quand il se définit, comme l'acte de marcher, par un équilibre conquis à chaque instant sur le déséquilibre inhérent à toute progression, plutôt que par la fascination immobile pour le texte sacré.

La parole de Dieu, c'est la Bible. Le besoin fondamentaliste de délimiter rigoureusement le lieu unique où se trouve la vérité tire les leçons d'une histoire mouvementée : plusieurs traditions se sont prétendues les seules gardiennes authentiques de la révélation, engendrant rivalités et exclusions entre Eglises, scandalisant les fidèles et les autres, faisant le lit de l'incroyance. Mais le diagnostic des symptômes ne suffit pas pour prescrire le remède approprié ; il faut trouver les causes. Or, à l'intérieur même des écrits bibliques, y compris néotestamentaires, il est difficile de nier la présence de traditions multiples et contrastées, en interaction les unes avec les autres. Surtout, une double relation caractérise ces écrits : leurs liens essentiels avec les communautés où ils furent d'abord une parole vivante, leur dépendance de l'Esprit qui les a inspirés et qui habite les croyants qui les lisent au long du temps. C'est le Fils, ayant accompli la loi et les prophètes, qui a donné la plénitude de l'Esprit pour que chaque croyant ait la possibilité d'accomplir lui-même les Ecritures. Dès lors, si la Bible est une source unique, pure de toute erreur dans l'annonce du salut, elle n'est pas le fondement ultime de la foi parce qu'aucun livre ne contient la plénitude du don de Dieu, grâce qui s'offre à la liberté, sans conditions.

L'identification stricte de la parole de Dieu et de la Bible est lourde de conséquences pour l'acte de foi personnel parce qu'elle tend à abolir les médiations humaines dont l'Incarnation du Verbe a révélé la nécessité dans le salut chrétien. Mais elle ne produit pas moins d'effets sur les expressions publiques et collectives de la foi, lesquels sont plus aisément repérables et analysables que les effets individuels. En ecclésiologie, c'est à la fois un jugement négatif

porté sur le mouvement œcuménique et la fréquence de modèles autoritaires ou paternalistes pour l'organisation interne ; quant au monde contemporain, la condamnation de son cours foncièrement mauvais va souvent jusqu'à prôner une nette séparation des élus et des réprouvés, mais non pas jusqu'à refuser ses techniques médiatiques les plus perfectionnées et ses appuis financiers ; en matière politique, économique et sociale, c'est presque toujours aux forces les plus conservatrices et à l'idéologie libérale qu'un renfort objectif est apporté.

Il reste que le phénomène fondamentaliste met le doigt sur un point sensible : le rapport avec l'Ecriture fondatrice n'a jamais été réglé uniformément pour l'ensemble du christianisme, ni une fois pour toutes par chacune des Eglises. Il ne peut pas l'être ; il est lui-même pris dans une histoire. Des chemins divers ont été empruntés pour demeurer à l'écoute de la parole de Dieu ; ils ont conduit les communautés à concevoir diversement leur propre réalité ecclésiale, leurs relations avec le monde et peut-être aussi la figure de Jésus-Christ. Mais aucun de ces chemins n'est rectiligne : la vigilance est requise pour que le souci de fidélité à l'Ecriture sache écarter la peur et le besoin de sécurité qui immobilisent, pour que la quête d'une vérité fondamentale se garde des comportements sectaires et des anathèmes. C'est pourquoi, avant que le mépris ou la condescendance ne détournent leur regard de leurs frères fondamentalistes, les chrétiens qui ne le sont pas examineront avec soin ce qui relève de cette attitude en eux-mêmes et dans leur Eglise, et comment le transformer. Au fond de l'acte de croire retentit sans fin l'appel à partir, à se convertir pour suivre Jésus : tout le mouvement de l'Ecriture est de faire que l'eau de la parole recueillie au puits commun du vieux Livre devienne pour chacun source jaillissant en vie éternelle.

Ce cahier commence par situer le phénomène fondamentaliste sur l'arrière- plan de la tradition philosophique occidentale, spécialement dans son rapport avec le langage. Deux contributions analysent ensuite les manifestations socio-politiques et psychologiques de ce courant, en particulier aux Etats-Unis. Un théologien évangélique et un théologien catholique poursuivent la discussion sur le plan dogmatique.

C'est normalement avant ces deux articles que devrait prendre place le dernier, qui traite des rapports du fondamentalisme avec la modernité. Mais il nous est parvenu alors que nous ne l'attendions plus et que l'ensemble du numéro était composé et prêt à être publié. Pour offrir à nos lecteurs un dossier plus complet, nous avons décidé de placer ce texte en fin de volume. Nos abonnés voudront bien excuser le retard de parution qui résulte de ce contretemps.

La Rédaction

ont collaboré à ce numéro

Daniel ALEXANDER, sociologue au Département de l'Instruction publique et à l'Université de Genève

Henri BLOCHER, professeur de dogmatique et doyen de la Faculté de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine

André GODIN, jésuite, professeur de psychologie de la religion, psychanalyste, Bruxelles

Danièle HERVIEU-LÉGER, groupe de sociologie des religions, C.N.R.S., Paris

Pierre LATHUILIÈRE, prêtre du diocèse de Lyon, enseignant de théologie dogmatique au Séminaire Saint-Irénée, Francheville

François MARTY, jésuite, professeur de philosophie au Centre Sèvres, Paris

la crainte pour la vérité

En désignant dans la « crise des fondements » l'une des racines des difficultés du monde moderne, depuis le siècle des Lumières, le fondamentalisme pose un diagnostic lucide. Encore faut-il se demander si, bien qu'il se donne comme remède, il n'est pas seulement un symptôme de plus de ce malaise, en particulier dans le champ du langage. Il relève d'une forme de confiscation de la vérité dans la mesure où il ne reconnaît pas à l'Ecriture le statut d'une parole qui fut livrée dès l'origine à la traduction, à la pluralité et à la fragilité essentielles au langage humain. Or, c'est en acceptant cette condition que la parole de Dieu est en position d'être communiquée, de susciter la liberté du croyant et d'affronter les risques de la durée. Le récit de Pentecôte illustre exactement comment l'assurance de la foi surmonte la crainte pour la vérité du « texte sacré » et délivre les promesses contenues dans la vérité de l'Ecriture « sainte ».

Ce que l'on appelle « fondamentalisme » a une situation bien précise dans l'histoire, puisque le mouvement ainsi nommé naît aux Etats-Unis, dans les milieux protestants, au début de ce siècle. Le but de ces pages n'est pas de reprendre cette histoire, qui appartient à une interrogation qui la déborde largement, puisqu'il s'agit de la stabilité de l'homme et de ses entreprises. Si le fondement est de sable, on sait bien que l'édifice ne résistera pas. Prendre en compte ce moment historique importe pourtant, car il est possible d'y percevoir de nouveaux accents, découvrant de nouvelles impasses, mais aussi de nouvelles promesses. Un questionnement se creuse, quand on laisse entendre comment il y va en lui de la vérité. Le fondamentalisme manifeste une crainte pour la vérité. Une telle crainte est bonne, car rien n'est aussi précieux que la vérité. Mais une vieille sagesse enseigne que la crainte peut aussi être mauvaise conseillère, car en elle peut finalement se cacher subtilement un manque de foi. Il faudra donc essayer de voir dans le fondamentalisme le symptôme d'une difficulté du monde moderne. Ce qui se découvre en contraste est la force d'une parole donnée en telle sorte que le fruit le plus précieux de la vérité soit la liberté.

I

le fondamentalisme, symptôme d'un malaise moderne

Le fondamentalisme, qui se veut un remède à un malaise contemporain, l'indique de ce fait, et il en est, au moins en ce premier sens, un « symptôme ». Il faut même dire qu'il comporte un diagnostic particulièrement pénétrant sur notre époque. Il propose de voir une des racines de ses difficultés dans une *crise des fondements*, et il touche juste en y reconnaissant quelque effet de la science moderne. Il reste que la lucidité du diagnostic ne suffit pas à garantir la qualité du remède.

le darwinisme, signe d'une crise des fondements

Ce n'est pas un hasard si l'un des coups d'éclat du fondamentalisme a consisté à demander l'interdiction publique de l'enseignement du darwinisme, parce qu'il banalisait l'origine de l'homme. L'hypothèse d'une continuité dans l'apparition d'espèces dont les performances ne cessent de croître, interdit de voir en l'homme une nouveauté radicale. S'il est vrai que le fondement, selon la métaphore qu'il met en œuvre, prend place à l'origine, il était juste de dénoncer là le paradigme même d'une « crise des fondements ». Ramener l'homme au plan de l'animalité est bien le priver de sa dignité, et miner la société humaine à sa base. L'ancien Secrétaire d'Etat de Wilson, Bryan, pouvait alors considérer comme de son devoir envers la société d'interdire une façon de penser aussi maléfique [1].

Certes, l'hypothèse de Darwin, mesurée à la rigueur de ses preuves, était fragile. Elle est, pourtant, dans le droit fil de la science moderne qui a pris corps au XVII[e] siècle, et participe à sa force. On peut dire que la science ancienne se présentait comme *un système hiérarchisé de relations causales*. On passe à la science moderne lorsqu'on décide que toutes les séquences constitutives du système de la science s'expriment *en formules mathématiques*. Mais c'est du même coup déclarer *l'homogénéité du champ de la science*, où tout est mathématisable. Ainsi, dans cette première œuvre de l'âge adulte de la science

1. Pour une brève présentation de la question, voir W. JOEST, « Fundamentalismus », **Theologische Realenzyklopädie**, Berlin, Ed. De Gruyter, 1983, 11, pp. 732-738.

moderne que sont les *Principia* de Newton, l'unité de la physique ne se prend plus d'une cause première, mais bien de la loi de gravitation universelle, ce qui est prendre congé d'une vue hiérarchique de l'univers. Et, puisqu'une formule mathématique est une séquence d'opérations, comprendre un phénomène est le saisir comme un processus où l'état d'un moment donné détermine l'état du moment suivant, selon un *mécanisme*. Newton pensait qu'il fallait recourir à Dieu pour donner l'état initial de l'univers. Il était dans la logique de sa science d'en venir à penser une origine purement mécanique des choses. Kant et Laplace sont les premiers à le faire pour expliquer la constitution de l'univers. Darwin prend le relais, quand il s'agit de la vie [2].

le fondamentalisme, maladie du langage

La controverse darwinienne, dans le fondamentalisme américain, était spectaculaire. Ce n'était pas son point de départ, qui concernait l'Ecriture. Celle-ci n'était pas œuvre humaine, comme prétendaient l'établir ceux qui en faisaient, justement, *l'histoire*. Elle était œuvre même de Dieu, qui l'inspirait jusqu'à sa moindre virgule, de sorte que sa lettre même bénéficiait de la véracité divine, excluant toute erreur. Une nouvelle fois, il faut reconnaître une bien grande lucidité au fondamentalisme. Ce débat sur l'histoire des Ecritures n'est pas quelque écho, dans le petit monde des théologiens, de problématiques qui se seraient d'abord formées dans des secteurs « majeurs » de la science. Il est remarquable que *la première hypothèse d'un processus de formation historique ait d'abord été élaborée pour les Ecritures*, si bien qu'elle se trouve en position de matrice par rapport aux théories cosmologiques ou biologiques.

Spinoza et Richard Simon ont été ici des initiateurs [3]. Il faudrait plus de place pour montrer en quoi leurs explications, en leurs formes différentes, n'étaient pas nécessairement réductrices. Le siècle qui les suit, siècle des Lumières, recevra cette perspective historique selon le schème d'un progrès dont il est, comme âge adulte de la raison,

2. KANT, **Histoire générale de la nature ou théorie du ciel,** 1755 ; LAPLACE, **Exposition du système du monde**, 1796 ; DARWIN, **De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle**, 1859.

3. SPINOZA, **Tractatus theologico-politicus**, 1670 ; R. SIMON, **Histoire critique du Vieux Testament**, 1678.

le terme et l'apogée. La religion par excellence, le christianisme, a l'immense mérite d'avoir été l'éducatrice de ce progrès, mais sa tâche est désormais terminée [4]. Il faut même aller plus loin. Quand l'homme des Lumières se présente comme le terme de l'histoire des Ecritures, il ne fait pas seulement ce qui serait de l'ordre d'un constat. C'est *l'acte même par lequel il fait cette histoire qui le constitue homme de raison adulte.* On est au cœur de la « crise des fondements », là où le fondement qu'était l'origine est remplacé par l'homme autonome.

Mais il apparaît que cette crise des fondements est aussi une crise du langage. L'homme des Lumières perçoit deux formes du langage : pour faire bref, celle où l'humanité a longtemps, dans les mythes et les contes, dit ses craintes et ses espérances, et celle de la science. L'une ne peut plus être que la langue de l'enfance des individus et des peuples, irrationnelle ; l'autre est celle de l'âge adulte. L'une est la langue, toujours nécessaire et respectable, des sentiments, privés. L'autre est celle de la raison, seule pertinente dans les affaires « publiques ».

Il faut dire alors que le fondamentalisme appartient intégralement au malaise qu'il diagnostiquait, car le remède qu'il propose relève tout entier de la logique qui vient d'être analysée. S'il est apparemment efficace, pour sauver les origines de la banalisation, d'en faire l'œuvre immédiate de Dieu, la langue intouchable qui en résulte est une super-raison. Elle n'est que *l'eschatologie de la science*, le point d'accomplissement où tout ce qu'il importe de dire l'est, dans une certitude définitive. Mais c'est conserver l'opposition langue de l'enfance et langue de la raison. La perversion vient de ce que cette langue initiale portée à la perfection devrait ne plus être langue des hommes. Et comme elle l'est, et comme il faut qu'elle le soit, cela revient à dire que le groupe qui défend ce « fondement » est dans la vérité, seul, à la façon dont il l'entend. *Le fondamentalisme est une confiscation de la vérité.* Comme il arrive alors, c'est une parole figée et, à cette mesure, morte. On pressent ici que le « fondamentalisme » ne se réduit pas à un moment de l'histoire de quelques Eglises.

4. Voir spécialement LESSING, **L'éducation du genre humain**, 1780.

des cousins du fondamentalisme

Un « retour aux sources » a marqué, depuis des décennies, bien des aspects de la vie de l'Eglise : lecture d'Evangile dans l'Action catholique, groupes bibliques, formes diverses de « partages d'Evangile ». L'acceptation des méthodes de lecture modernes et surtout l'école de liberté reconnue dans la Bible montrent assez que ces courants n'ont rien à voir avec le fondamentalisme. Celui-ci conserve les Ecritures ; les « retours aux sources » les goûtent.

En revanche, il faut dire qu'*intégrisme* et fondamentalisme appartiennent à la même famille, car ils identifient fidélité et conservatisme. La conséquence en est la méfiance à l'endroit de tout « progrès », suspect de relâchement, puisque, par sa nature même, il s'éloigne de l'origine. On pourrait dire que l'intégrisme se distingue du fondamentalisme, *en ce qu'il place dans un passé plus proche les formes de pensée et de vie à garder intactes.* Il est par là plus « traditionaliste » que « fondamentaliste », dans la mesure où la « tradition » n'est très souvent que centenaire. Le début d'une manière de faire échappe au souvenir, mais le contact est gardé grâce aux générations précédentes qui sont encore là. Ainsi, comme le remarquait R. Rouquette, la soutane était-elle juste une « centenaire » quand son abandon pouvait faire l'effet d'une atteinte à l'image « intégrale » du prêtre [5]. Il faut pareillement conserver non seulement la liturgie latine, mais celle qui était antérieure au concile Vatican II, qui donc « n'avait pas bougé », le patronage de saint Pie V fonctionnant d'abord comme référence aux livres liturgiques alors utilisés.

Cette parenté entre fondamentalisme et intégrisme a le mérite de faire mieux voir ce qui est en jeu dans le premier. Le fondamentalisme désigne franchement le fondement dans la parole du Dieu qui nous a parlé par les Pères et les prophètes et, dans les derniers temps, en son Fils. C'est d'elle qu'il importe avant tout de maintenir l'« intégrité ». Le statut fait à cette parole juge un groupe croyant. L'assurance attendue, légitime, est-elle l'assurance frileuse, qui fait qu'on « s'y retrouve », expression éloquente, car ce que l'on « trouve » alors ne peut être que la monotone réduplication de soi ? Ou est-ce l'assurance qui traverse les *Actes des Apôtres*, donnant la hardiesse

5. R. ROUQUETTE, « Une centenaire, la soutane », Etudes, juillet-août 1962, pp. 32-48.

d'aller vers ceux auprès desquels on « s'y perd », tellement leur manière de parler et de vivre diffère des nôtres [6] ?

II

la parole donnée, qui rend libre

Il convient, en effet, de faire retour aux *Actes*, mémoire de la naissance des communautés ecclésiales. Or, le premier de ces récits, celui de Pentecôte, présente un type étonnant de relations linguistiques. C'est le registre du fondamentalisme, puisqu'il s'intéresse à l'écriture de l'Ecriture. Simplement, on peut se demander si, oublieux de la merveille de Pentecôte, le fondamentalisme n'a pas fait retour à ce qui en est le contre-type, le langage des constructeurs de Babel.

un régime de traduction

Dans la confession de foi chrétienne, la parole de Dieu est d'abord celle d'un homme, s'exprimant dans la langue de son peuple, Jésus de Nazareth. Il faut même dire qu'il est le seul sujet, au sens passif, mais aussi actif, de cette parole qu'est la Bible, un et autre Testament. Abraham a vu son jour, Moïse et Isaïe ont parlé de lui (Jn 8, 56 ; 5, 46 ; 12, 41). Et les *Psaumes*, sorte de condensé de tout le livre, n'ont plus désormais qu'un seul locuteur, celui qui, sur la croix, a fait sien le psaume du serviteur souffrant, cri du plus profond de l'abîme, s'achevant en action de grâce (Ps 22 ; cf. Mt 27, 46). Or, de façon étonnante, cette enfoncée de Dieu dans une langue humaine rend impossible de dire une langue déterminée « divine ». Tout se passe comme si Dieu avait tellement pris goût, en Jésus de Nazareth, à une des langues de l'humanité qu'il s'est mis à les aimer toutes. Jésus n'a pas écrit, comme si un texte aussi sacré aurait risqué d'enfermer les croyants. Nous n'avons pas les paroles mêmes, les *ipsissima verba*, du Seigneur. C'est une version grecque qui nous transmet son enseignement et nous raconte ce qu'il a fait en passant au milieu de nous. L'espèce de violence faite ainsi à un texte sacré paraît dans le soupçon de sacrilège qui accompagne tout projet de traduction aux yeux de l'islam et du judaïsme. Dans le Nouveau

6. Le premier emploi du mot « assurance » dans les **Actes des Apôtres** se trouve en 2, 29.

Testament lui-même, on trouve quelques bribes de l'araméen de Jésus, à l'occasion de tel ou tel miracle, dans la reprise d'un psaume, sortes de témoins de ce qui serait le statut normal d'un tel texte.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire le récit de Pentecôte, où le premier trait qui sert à caractériser la communauté naissante tient dans un *rapport linguistique* : les apôtres annoncent la résurrection, en leur langue maternelle ; ceux qui entendent ces paroles que l'effusion de l'Esprit fait articuler, les entendent dans une autre langue, la leur (Ac 2, 1-11). Certes, ce moment de naissance a le sourire de la promesse. L'unité de la durée ecclésiale est une tâche à faire, car ce qui est d'abord signifié, c'est que *l'unité de l'expression de la foi est celle qui se fait du cœur de l'originalité de chacune des langues humaines.* La placer dans la lettre fixée du passé, comme le fait le fondamentalisme, est en réalité *une résurgence de la langue de Babel.* On a trop retenu de Babel la confusion des langues et ses inconvénients, sans remarquer que l'état antérieur, celui d'une langue unique, était peut-être pire. Langue de l'efficacité, elle faisait de ceux auxquels elle s'adressait de bons éléments de la machine à faire la tour. Elle allait même jusqu'à donner leur nom aux entrepreneurs, les dispensant de guetter le son d'une voix qui appelle et confère au nom propre sa force d'éveil à l'humanité. L'intervention divine était urgente, et la diversité des langues prend alors la forme d'une première thérapeutique (Gn 11, 1-9). On aggrave le projet de la langue unique quand on en fait celle même dans laquelle Dieu daigne parler aux hommes, et quand on remplace la tour par un livre dont le moindre trait a l'achèvement et le définitif d'une œuvre immédiate de Dieu. En se mettant du côté des constructeurs de Babel, on a un sûr moyen pour se préserver des risques d'infidélité des traductions. Dans le Nouveau Testament, en revanche, on ne connaît pas de « droits de traduction réservés ».

la fragilité de la langue

S'il est vrai, comme le pense F. de Saussure, que *l'arbitraire* constitue le premier caractère des signes linguistiques [7], c'est dans la *traduction* qu'une langue découvre sa nature propre, car elle est la seule réponse adaptée à cette situation où l'on découvre qu'un parte-

7. F. de SAUSSURE, **Cours de linguistique générale** (1916), Paris, Ed. Payot, 1971, pp. 100-102.

naire humain « ne se fait pas comprendre », alors qu'il use d'une langue, justement faite pour ce but ; et c'est l'usage de telle ou telle langue qui est d'abord « arbitraire ». Pour en voir toutes les conséquences, il faut aller jusqu'au point où on reconnaît que, dans la langue, « il n'y a que des différences ». Ces différences jouent d'abord sur l'axe « paradigmatique », celui sur lequel s'opèrent les choix du langage [8]. Parler est, en effet, choisir. Quand je dis : « il y a un arbre devant ma fenêtre », je *choisis* « arbre » au lieu d'« arbuste », et ce choix importe à la compréhension de mon propos. Or ces chaînes paradigmatiques comportent, pour la plupart, une double caractéristique fort inquiétante. L'ordre des associations est quelconque, et leur ensemble n'est jamais définitif. Ainsi ai-je pu choisir « arbre » sur « arbuste » et « buisson ». Mais rien n'empêche d'ajouter « pelouse », également écarté par ce choix. Et l'effet de sens n'est pas le même, si l'ordre sur lequel le choix s'opère est « arbre », « arbuste », « buisson », « pelouse », ou si je mêle ces derniers termes, parce que le premier ordre implique une hiérarchie décroissante. La traduction apparaît dès lors comme une tâche irrémédiablement vouée à l'insatisfaction. Et il est aisé de voir que ce qui se révèle ainsi est *la condition générale de toute communication linguistique.* A aucun moment, je ne puis me flatter d'avoir « pleinement compris » mon interlocuteur.

Il y a là une *fragilité de la langue*, en son rôle premier de vecteur de la communication. C'est le pressentiment de cette fragilité qui provoque l'extrême répugnance des « textes sacrés » à l'endroit de toute traduction. A vrai dire, cette « conservation » de l'original est une entreprise désespérée. Il faudrait, pour qu'elle réussisse, des lecteurs du texte sacré complètement déconnectés de leur langue ordinaire, afin que rien ne vienne « contaminer » les associations du texte « original ». Et cet effort même de déconnexion est impossible, le palimpseste porte à jamais le souvenir du grattage qui fait ressurgir le premier texte. Le choix néo-testamentaire d'une langue que n'a pas parlée Jésus, et qui n'est pas celle de l'immense majorité des Ecritures qu'il porte à l'accomplissement, prend ici son relief *d'engagement sans réticence dans la fragilité des langues humaines.* Certes, des risques sont pris. L'histoire de l'évangélisation est pleine de ces hésitations où l'envoyé se demande si les termes qu'on lui propose,

8. **Ibid.**, p. 166 ; pp. 170-175.

dans une langue qu'il connaît mal, ne vont pas trahir l'annonce du Dieu de Jésus-Christ. Le récit de Pentecôte, à nouveau, ouvre un chantier et porte une espérance.

dans le temps de l'église

Les apôtres, marqués par les langues de l'Esprit, n'ont pas eu besoin des lourds, mais méritoires, dispositifs de nos « traductions simultanées ». *C'est à chacun que l'Esprit donnait d'être traducteur.* L'Esprit répandu est, en effet, celui dont les confessions de foi diront qu'il a parlé par les prophètes. Mais ce serait lire bien légèrement le texte de Pentecôte que d'y voir des individus, occupés chacun à quelque audition « intérieure », à la façon de ces cassettes-guides individuels, proposés par certains musées, que chacun écoute par devers soi. C'est oublier qu'une langue n'est jamais la propriété de quelque individu. Elle est un fait culturel. Entendre la parole de Dieu traduite dans ma langue, c'est me trouver *en position de la communiquer à ceux qui vivent dans cette langue.* Davantage, toute traduction est en fait communication de communauté à communauté. Des paroles ne peuvent se présenter à la traduction, même au niveau le plus élémentaire, comme celui du commerce en forme de troc, sans attester que le langage n'appartient jamais à un individu, puisqu'il excède même sa communauté. Aussi y a-t-il toujours quelque *autorité* qui règle les communications entre les individus.

La merveille de Pentecôte, telle qu'elle se donne à lire dans les *Actes*, annonce des lendemains marqués de la banalité du quotidien. Cette manifestation de l'Esprit provoque, parmi les témoins, une division qui entraîne un long discours de Pierre (Ac 2, 14-36), dont tout invite à dire qu'il appartient au statut normal de la communication : il faut entendre suffisamment la langue de celui qui parle pour le comprendre. C'est, en effet, *une durée* qu'il déploie : celle, dans le passé, des préparations de l'événement qui vient de se produire, celle qu'indique l'invitation à la conversion, avec sa signification de changement de mentalité, et au baptême (Ac 2, 38). Le geste baptismal ouvre un avenir, puisqu'il marque de son sceau le champ corporel ; tout ce qui adviendra dans ce champ aura la possibilité de tenir quelque rapport avec le nom de Jésus-Christ.

Le « fondement » n'est chrétien que s'il affronte les risques de la durée. Le « respect du texte » n'en est que plus pressant. La première

exigence est de le recevoir comme ce qui n'est pas propriété individuelle, laquelle connote toujours cette dimension de la propriété que des juristes lucides n'hésitent pas à définir comme « *jus utendi et abutendi* », le droit d'user et d'abuser. Il importe même que cette lecture ait pour lieu *une communauté concrète*, où les liens de la foi ne fassent que renforcer les multiples rapports d'un être-ensemble, comme on le sent souvent dans les communautés pauliniennes. C'est se rapprocher du statut de naissance du texte biblique, ce qui est précieux en un temps de « crise des fondements ». Qu'il suffise d'évoquer l'expérience des « groupes de Bible », dans leurs figures diverses, où la fécondité de la lecture se lie à des progrès dans la vérité des liens qui s'établissent entre les membres de ces groupes. Ce même respect appelle, tout à l'opposé du fondamentalisme, *l'usage de démarches venues des sciences humaines*. C'est une façon, pour le dire en passant, de renouveler, comme de l'intérieur, le vieux débat entre science et foi, la science éclairant à nouveau une foi qui ne craint pas les risques.

***

Il est comme une incertitude dans la communication, elle s'exprime parfois en disant que « l'on ne met pas le même sens sous les mêmes mots ». La fragilité qui vient aux langues humaines de l'arbitraire qui est un de leurs traits essentiels, fait reconnaître dans cette situation la condition normale des échanges linguistiques. Elle fait voir dans l'intercompréhension le fruit d'une longue patience. Ce fruit est savoureux, car le point de fragilité du langage est aussi celui où la parole se fait porteuse de liberté. La traduction active ce point, et la connivence que le Nouveau Testament manifeste avec elle n'est pas étrangère à l'annonce de liberté qu'il constitue. La tendance fondamentaliste, avide de solidité, a peur de cette exubérance de promesses qui sont la gloire du texte. Il se peut qu'il faille parfois craindre pour la vérité. Il importe davantage de l'aimer.

françois marty

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS ÉTÉ 1988

7-10 juillet — **ISRAËL ET PALESTINE : QUEL AVENIR ?**
Marc Aron, Jean-Paul Chagnollaud, Pierre Rondot, André Laudouze, Martin Hillairet

8-11 juillet — **« GUÉRIR ET SAUVER » : ÉCOUTE DU MALADE ET DU MOURANT**
Henri Denis, Louis Perrin, Christian Biot, Anne Escoubes

17-26 juillet — **MARCHE SUR LE CHEMIN DE ST JACQUES : DU PUY À CONQUES**
Jacqueline Veny, François Martin, Denis Bissuel, Pascal Marin

19-24 juillet — **LIRE LA GENÈSE : Chapitres 1 à 11**
Christian Biot, François Genuyt, Elizabeth Magniny

29-31 juillet — **RENCONTRER LE BOUDDHISME**
Un lama de Kagyu Ling, Alain Durand

15-20 août — **PRATIQUE DE L'ASSISE DANS L'ESPRIT DU ZEN**
Bernard Durel, Michelle Schiff, Thierry Garcia, Jacqueline Veny

20-23 août — **ÉCRIRE : ATELIER AVEC UN ÉCRIVAIN PUBLIC**
Michèle Reverbel, Christiane Morand

23-27 août — **L'ÉGLISE EN PROCÈS : CATHOLICISME ET MODERNITÉ**
Paul Valadier, Bernard Stéphan, François Biot, Roland Ducret

26-29 août — **ÊTRE PERFORMANT OU EXCLU : UNE SOCIÉTÉ À DEUX VITESSES**
Denis Clerc, Elisabeth Maurel, Marie-Thérèse Arbet, Alain Durand, Marie-Chantal Paris

27-30 août — **AMOUR ET SEXUALITÉ**
Sesny Roudaut, Christiane Thouzery, Brigitte Leloup-Guillemaud, Roland Davi, Michel Loez

---

Pour tout renseignement, écrire ou téléphoner à :
CENTRE ALBERT LE GRAND - BP 105 - 69210 L'ARBRESLE - Tél. 74 01 01 03

les fondamentalistes américains en politique

de l'évangélisme historique à la nouvelle droite chrétienne

Pour comprendre l'arrivée récente des fondamentalistes protestants sur le terrain de la politique active aux Etats-Unis, il faut rappeler ce qu'ils furent jusque vers les années 1970 : un mouvement de contre-culture et de résistance farouche au monde moderne, un refus de tout engagement dans la société, une protestation religieuse au nom de l'attachement au sens littéral de la Bible. Ce courant devient de moins en moins marginal, tandis que la société américaine est secouée par une crise globale qui remet en cause ses idéaux de progrès et de démocratie, et il en vient à attaquer vigoureusement le laxisme et diverses formes de tolérance, en utilisant les moyens techniques les plus avancés. Les espoirs, puis les déceptions, de la présidence de Jimmy Carter ont contribué à radicaliser cet activisme politique qui s'organise en force nationale puissante, sans perdre ses tendances séparatistes traditionnelles, et qui fournit des références identitaires aux divers conservatismes exacerbés par la crise.

« *Heave an egg out of a Pullman window and you will hit a Fundamentalist almost anywhere in the United States* » (Où que vous soyez aux Etats-Unis ou presque, lancez un œuf par la fenêtre d'un train, vous toucherez un fondamentaliste »). Cette amusante formule de H. L. Mencken est très exagérée sans doute. En tous cas, rien ne permet d'affirmer — du point de vue d'une sociographie du phénomène — qu'on soit en présence d'une vague de réveil religieux à l'échelle de la nation toute entière. Mais il s'agit, à tout le moins, d'un mouvement de fond au sein de l'univers protestant américain. Alors que les grandes Eglises libérales voient s'amenuiser le nombre de leurs fidèles et s'affaiblir leur capacité d'emprise sociale et culturelle, en particulier dans la jeunesse, les Eglises fondamentalistes, avec leur prédication intégraliste, leur rigorisme éthique dirigé contre toutes les formes de la permissivité moderne, leur rejet de la science moderne et leur anti-communisme d'un autre âge, affichent une insolente bonne santé.

Il y a longtemps que ce constat a été fait par les pasteurs et les théologiens. Un ouvrage de Dean McKelley, paru en 1972, cristallisa de façon symptomatique leurs interrogations : les courbes qu'il présentait permettaient, en effet, une visualisation immédiate du phénomène. Quant à l'hypothèse explicative avancée par l'auteur, elle portait directement le fer dans une zone particulièrement sensible pour des responsables d'Eglises, en soulignant leur propre responsabilité dans un processus qui les mine. Pour Dean McKelley, la crise présente est la conséquence de la complaisance qu'ont les grandes dénominations pour les idéaux modernes de la solidarité, du développement personnel, et de l'émancipation individuelle. Dans le but (illusoire) de séduire les hommes d'aujourd'hui, elles se sont engagées dans des entreprises servant ces idéaux : planning familial, aide sociale, appui aux luttes des femmes, action en faveur de l'égalité raciale, etc. Sur tous ces terrains, elles ont rencontré la concurrence de mouvements profanes plus efficaces qui les ont marginalisées. Or les Eglises traditionnelles, en continuant imperturbablement à répéter leur message de salut, répondaient en fait à la véritable demande sociale dirigée vers les groupes religieux, et qui est de dire le sens de la vie : d'où leur succès [1]. Le schéma est simple... On reconnaît là les termes classiques (voire usés) du débat théologico-pastoral sur l'« adaptation » des Eglises au monde. Ce débat aurait pu demeurer interne au champ religieux, si l'entrée en force des fondamentalistes sur la scène politique n'était venue lui donner une dimension tout à fait nouvelle.

un succès qui devient un pouvoir

Déjà, les triomphes médiatiques des télé-prédicateurs, même ternis par les scandales auxquels donnent lieu à l'occasion les escroqueries financières ou les comportements privés de tel ou tel d'entre eux, avaient constitué en fait culturel majeur ce succès inattendu d'un courant religieux qui a partie liée, sur toute la durée de son histoire, avec le refus du monde moderne. A l'évidence, Oral Roberts, Jim Bakker, Jimmy Swaggart, Pat Robertson, Jerry Falwell ou Robert Schuller — pour ne citer que les vedettes les plus connues des grands *shows* religieux télévisés — capitalisent, chacun pour leur part, des

1. Dean McKELLEY, **Why Conservative Churches are growing ?**, New York, Harper and Row, 1972.

attentes et des tendances présentes, de façon très large, dans la société américaine.

L'impact politique d'une agrégation de ces attentes et de ces tendances, déjà perceptible en 1980 lors de l'élection du candidat *born again* Jimmy Carter, s'est révélé brutalement lors de l'élection présidentielle de 1984 : huit millions d'évangéliques, concentrés surtout dans la *South's Bible Belt* (dans les Etats du Sud où la présence des Eglises fondamentalistes indépendantes est très forte), déçus par Carter et aspirés par la *Moral Majority*, ont transféré leurs voix du Parti démocrate au Parti républicain et assuré l'élection de Ronald Reagan. On comprend, dans ces conditions, que le phénomène occupe une telle place dans le débat sociologique et politique américain et qu'il fournisse matière à une littérature aussi abondante que diverse [2].

mais qui sont les fondamentalistes américains ?

Une fois repérée cette importance du fait fondamentaliste aux Etats-Unis, au-delà du seul champ religieux, des questions se posent aussitôt quant à la délimitation du phénomène. Que doit-on entendre exactement par « fondamentalisme » ? Si on le caractérise comme une expression militante d'un protestantisme conservateur, qui met l'accent sur l'importance de l'expérience personnelle de conversion faite par chaque croyant *born again*, qui rejette toute critique textuelle et s'en tient à une lecture littérale de la Bible, qui manifeste son attachement pour les valeurs familiales et qui se réclame d'une conception messianique du rôle de l'Amérique chrétienne dans le monde, on englobe du même coup un très grand nombre de protestants américains au XXe siècle. Un certain nombre d'évaluations chiffrées vont dans le sens d'une telle définition « large » : selon un sondage Gallup de 1982, 35 % des Américains adultes (protestants ou non) déclarent être *born again* ; 45 % disent avoir encouragé quelqu'un autour d'eux à « accepter Jésus-Christ » ; 37 %

2. A côté des essais journalistiques et des analyses critiques de la part de politistes, de sociologues, etc., il existe une abondante littérature « interne » au mouvement lui-même : **The New York Review of Books** du 13 Août 1987 a publié une intéressante revue, établie par Martin Gardner, d'une quinzaine de ces ouvrages.

considèrent que « la Bible est la Parole même de Dieu et doit être prise littéralement, mot à mot » ; 44 % sont convaincus que « Dieu a créé l'homme dans sa forme présente, en une fois, il y a plus de 10.000 ans » ; et 9 % seulement acceptent les hypothèses évolutionnistes, en considérant que « Dieu n'a pas de rôle dans ce développement ». En projetant leurs données sur l'ensemble de la population adulte, les instituts de sondage situent le nombre des « fondamentalistes » américains entre 27 et 40 millions. Dans cette acception, les termes « fondamentalistes » et « évangéliques » sont d'ailleurs utilisés indifféremment.

Mais cette nébuleuse évangélique ne prend que très partiellement corps dans des Eglises spécifiques. Beaucoup de chrétiens théologiquement conservateurs qui acceptent le label « évangélique » refusent toute association avec le mouvement fondamentaliste organisé dont ils rejettent le séparatisme agressif à l'égard des grandes dénominations. Une très petite minorité de protestants fermement attachés à l'affirmation de l'inerrance des textes bibliques s'est affiliée au Conseil Américain des Eglises Chrétiennes fondé en 1940 par Carl McIntire, ou même à la National Association of Evangelicals, fondée deux ans plus tard et de tendance plus ouverte. C'est dire que l'influence fondamentaliste (au sens donné plus haut) ne se limite pas aux militants exclusivistes qui forment des Eglises indépendantes : elle diffuse largement à l'intérieur des grandes dénominations dites « libérales ».

Par ailleurs, les Eglises proprement fondamentalistes ne constituent pas, à beaucoup près, un ensemble cohérent. Des Eglises qui ont combattu avec la même vigueur le libéralisme théologique (Churches of Christ, Church of the Nazarene, Missouri Synod Lutherans) n'ont pas de liens historiques entre elles. De même, il n'y a pas d'affinités explicites entre la Southern Baptist Convention (à prédominance blanche) et la National Baptist Convention, presque entièrement noire. L'orientation fondamentaliste n'unifie que très superficiellement une constellation éclatée d'Eglises sans lien entre elles. *A fortiori*, la coupure est-elle nette entre le pentecôtisme, qui met l'accent sur l'expérience intime du croyant, et un fondamentalisme biblique qui dénonce le subjectivisme comme la maladie du XXe siècle. Pourtant, au sein de l'*electronic church*, se rejoignent des courants fortement émotionnels, dans lesquels la guérison tient une

place centrale, et des courants plus « sobres », plus exclusivement centrés sur la Bible [3].

Enfin, selon qu'on prend en compte la dimension théologique du fondamentalisme ou sa dimension culturelle, des questions multiples surgissent. Du point de vue théologique, on pourrait poser le problème des liens que le phénomène entretient avec d'autres courants théologiques (au premier chef avec la *Neo-Orthodoxy* de Reinhold Niebuhr) qui, au XX[e] siècle, se sont employés à faire pièce à la montée du libéralisme religieux. En plus du fondamentalisme protestant, seul analysé ici, qui se caractérise par la place tout à fait centrale du rapport à la Bible, il existe ailleurs des mouvements religieux « intégralistes » qui refusent tout compromis avec la modernité (juifs hassidiques, catholiques intégristes ou intégrisants, etc.), chacun s'inscrivant dans une tradition qui lui confère des caractéristiques propres. Du point de vue culturel, l'interrogation porte sur les liens actuels de cette réaction anti-moderne avec d'autres courants du même type, non seulement dans le catholicisme et dans le judaïsme, mais également dans la culture religieuse. La question de ses rapports avec le courant politique de la *Moral Majority* se greffe sur cette dernière interrogation. Il n'est pas possible de développer ici ces diverses perspectives ; on se bornera donc à tenter de saisir la trajectoire du fondamentalisme américain qui, du conflit socio-théologique des origines à la protestation sociale et culturelle présente, éclaire, au moins en partie, son engagement récent — et surprenant — sur le terrain de la politique active.

protestation religieuse et protestation culturelle dans le fondamentalisme du début du siècle

L'émergence historique du fondamentalisme, son durcissement par rapport aux diverses variantes du protestantisme conservateur du XIX[e] siècle, son isolement progressif dans la culture dominante,

3. Parmi les leaders évangéliques nommés plus haut, Jerry Falwell, animateur de la plus célèbre des émissions évangéliques (*Old Time Gospel Hour*), relayée par 350 stations de télévision, est nettement méfiant à l'égard des tendances émotionnelles du pentecôtisme. Robert Schuller qui propose une méthode d'accès au bonheur, à la santé et au succès consistant à « éviter les pensées négatives » y est également étranger. Au contraire, les manifestations charismatiques et les pratiques de guérison sont inséparables de la prédication (et du succès) d'Oral Roberts, Jim Bakker, Pat Robertson ou Jimmy Swaggart.

ne sont pas des faits séparables des bouleversements économiques, sociaux, politiques et intellectuels qui affectent l'Amérique au tournant du siècle. Le traumatisme moral et politique de la guerre de Sécession et les bouleversements économiques qui l'ont accompagnée ont eu des conséquences profondes, non seulement sur les Eglises, déchirées dix ans avant la guerre civile par la question de l'esclavage, mais sur la vision des rapports entre la religion et la société, qui est constitutive de l'identité américaine en tant que telle [4].

Contrairement à une idée très largement reçue, le clivage culturel qui en résulte ne se confond pas uniquement et entièrement avec le clivage socio-géographique entre les régions rurales du Sud, très durement touchées par la guerre civile, plongées, de 1884 à 1896, dans une crise de surproduction extrêmement grave, et les régions industrielles et urbaines du Nord-Est engagées dans un formidable *boom* économique. Certes, la carte du Sud retardé, ébranlé par les mouvements populistes les plus opposés aux changements modernes, correspond bien à celle du développement des mouvements de sainteté et du pentecôtisme [5] ; mais elle ne dessine pas limitativement l'espace de diffusion du fondamentalisme, en tant qu'il est une réaction religieuse à la modernisation et une réaction théologique à la propagation de l'évolutionnisme et du rationalisme (à travers la critique biblique) dans les Eglises et dans les écoles. R. Laurence Moore rappelle que, dans les années 1920 et, en particulier, lors du procès Darwin-Scopes de 1925, les controverses anti-évolutionnistes se sont développées de façon beaucoup plus vigoureuse dans des couches relativement cultivées du Middle Atlantic et des Etats du Centre-Est, qu'autour des pasteurs du Sud qui n'avaient jamais rencontré un darwiniste [6]. En réduisant entièrement la défense

4. Cf. sur ce thème : Sydney E. AHLSTROM, **A Religious History of American People**, New Haven, Yale University Press, 1972 (Part VI) ; C. C. GOEN **Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schisms and the Coming of Civil War,** Macon (Georgia), Mercer University Press, 1985.

5. Cf. V. SYNAN, **The Holiness-pentecostal Movement in the United States**, Gd. Rapids (Michigan), W.E. Eerdmans, 1971 ; Jean SÉGUY, « Situation sociohistorique du pentecôtisme », **Lumière et Vie** 125, pp. 33-58.

6. R. Laurence MOORE, **Religious Outsiders and the Making of Americans**, New York, Oxford University Press, 1986, chap. VI.

créationiste à la protestation socio-économique à laquelle elle a servi implicitement de vecteur dans certaines couches sociales et dans certaines régions, on risquerait de laisser échapper une partie de la signification du glissement culturel que constitue le fait fondamentaliste, glissement qui ne suit que pour partie le tracé géographique du développement économique.

Pour Moore, l'affrontement entre les évolutionnistes et les créationistes, au centre du durcissement fondamentaliste des années 1920, marque la dissociation de deux Amériques, correspondant à deux univers mentaux antagoniques. Le rejet de la science moderne par les fondamentalistes historiques ne saurait être simplement mis au compte de leur « bigoterie », si souvent brocardée par leurs adversaires. Inséparable du débat engagé en même temps sur les garanties offertes par le premier amendement de la Constitution, dès lors que l'évolutionnisme était enseigné dans les écoles publiques, ce rejet constituait une prise de position globale contre l'émergence d'une société à laquelle la religion ne fournirait plus de repères collectifs. A travers le refus de la « neutralité éthique » de la science, se trouvait mise en question la possibilité qu'a une société de produire une norme claire du bien et du mal, quand la croyance religieuse tend à devenir l'affaire privée des individus. Moore insiste sur les conséquences qu'a eues, du point de vue de la marginalisation intellectuelle et culturelle du fondamentalisme, l'impuissance de ses leaders à articuler théoriquement cette option globale contre l'autonomie de la conscience individuelle. On pourrait renverser le point de vue et poser la question : le caractère essentiellement réactionnel du combat engagé contre la modernité, à travers la question éthique, n'impliquait-il pas, dans le contexte d'une Amérique adossée aux triomphes de la technique et du capitalisme d'entreprise, l'absorption inévitable de la protestation culturelle dans un anti-intellectualisme primaire, ainsi que le développement, dans cette « génération perdue », d'une mentalité séparatiste, envers pur et simple de l'exclusion dont elle était l'objet ?

Quoi qu'il en soit, le fondamentalisme a subsisté, avant et après la seconde Guerre mondiale, comme « contre-culture » dominée, portée de façon privilégiée (mais non exclusive) par des couches sociales tenues à l'écart des bénéfices matériels et symboliques de la prospérité. Enraciné dans le terreau de la culture religieuse et politique de l'Amérique, mais privé de pertinence au regard des

besoins de significations collectives correspondant à l'expansion de l'utopie moderne du progrès, le fondamentalisme s'est trouvé soumis à un double processus d'enfouissement : d'un côté, il s'isolait en une culture périphérique, présente comme réalité consciente d'elle-même aux marges économiques, sociales et culturelles de la société américaine ; d'un autre côté, il se fondait, comme mode individuel possible du croire religieux, dans la culture dominante de terrain protestant.

de la protestation sociale-culturelle à l'engagement politique : la montée fondamentaliste des années 1975-1980

La marginalisation culturelle du fondamentalisme, sous cette double modalité, ne pouvait que renforcer la propension constante des courants protestants les plus conservateurs à se tenir volontairement écartés de la vie politique active. Ce retrait politique de l'évangélisme historique a un fondement religieux : l'accent mis sur la piété personnelle, sur le changement intérieur du converti et sur le prosélytisme, s'accompagnait d'un rejet des compromissions mondaines qu'impliquait l'engagement politique direct. L'idée de mobiliser l'arsenal législatif et judiciaire pour promouvoir la réforme morale qu'ils appelaient religieusement de leurs vœux, fut largement étrangère aux évangéliques du XIXe siècle, pour qui comptait, avant tout, le salut de l'âme. Cette abstention, corrélative d'une volonté de limiter au maximum les interventions de la puissance publique dans des domaines qui relèvent de la conversion personnelle des individus, se démentit, après 1900, sur la question de la tempérance, mais sans pour autant remettre en cause la réserve politique des fondamentalistes : jusqu'aux années 1970-1975, toutes les enquêtes montrent que les évangéliques sont moins impliqués et engagés politiquement que les autres protestants.

Or, à ce moment-là, un retournement complet s'opère : les leaders et les fidèles fondamentalistes ont fourni le soutien matériel et militant le plus actif aux campagnes hostiles à l'avortement, à la diffusion de l'information contraceptive, à la reconnaissance des droits des homosexuels, à l'égalité des droits des femmes. Absents des luttes pour l'égalité raciale, ils s'illustrent par leur hostilité au syndicalisme, par leur nationalisme agressif et même par un militarisme qui tranche singulièrement avec le pacifisme des évangéliques du

siècle précédent. Composante importante de la *Moral Majority*, ils mettent une rhétorique ultra-conservatrice au service de la lutte contre ces péchés capitaux de la modernité et de l'humanisme séculier que sont le « permissivisme », la complaisance envers les criminels et les déviants, la tolérance à l'égard du communisme. Ce glissement idéologique se manifeste et se déploie dans de nouvelles pratiques militantes : des périodiques évangéliques, fortement orientés politiquement, font leur apparition, en même temps que des ouvrages justifiant, en termes éthico-théologiques, la nécessité pour les évangéliques de se comporter de façon « politiquement responsable ». Du côté de l'*electronic church*, une nouvelle génération prend la relève des Charles Fuller et Billy Graham : vigoureusement engagée dans les débats sociaux du moment, mettant en cause, de façon très agressive, le laxisme général qui décompose la société américaine, elle trouve un répondant très positif du côté du public. Se développent enfin, dans des proportions impressionnantes, des pratiques de *lobbying* (pétitions, campagnes de lettres, etc.), des pratiques sophistiquées de collectes de fonds (*mailing* par ordinateur, etc.) et des techniques de *marketing* publicitaire, qui témoignent de l'entrée en force des évangéliques dans l'univers de la technologie politique avancée.

les inévitables interférences de la morale et de la politique

Comment expliquer cette mobilisation politique ? Une première observation s'impose : ce retournement fondamental intervient dans une période hantée par la question des rapports entre religion, morale et société. Les années 1970 sont, pour l'Amérique dans son ensemble, une décennie de crise profonde, où se conjuguent les effets politiques et éthiques de l'enlisement vietnamien, l'aggravation des contradictions sociales induites par la crise économique, l'intensification des tensions qui travaillent une société multi-culturelle, gravement affrontée à la remise en cause des valeurs qui sont au principe de son identité collective. La poussée fondamentaliste se déploie à un moment où s'effritent à la fois le mythe de la puissance américaine et les rêves de la contre-culture. La crise du Watergate, en posant brutalement la question des rapports entre la morale et la vie publique, parachève ce processus de « dés-utopisation » de l'Amérique et d'exacerbation de l'incertitude collective qui en découle. C'est dans ce contexte de crise que l'offre fondamentaliste de réarti-

culer le lien nécessaire entre la morale privée et le bien commun trouve un écho complètement nouveau [7]. Dans le passé, le principe de la marginalisation culturelle et sociale des fondamentalistes avait été leur refus que les choix religieux et moraux puissent relever de la seule sphère privée. Mais dans le contexte d'une crise globale où se révèlent les limites des idéaux de l'autonomie individuelle, l'antimodernisme fondamentaliste fait figure de recours, non seulement parmi les couches sociales les plus menacées économiquement, mais à l'échelle beaucoup plus large d'une Amérique moyenne, déstabilisée par la perte de la confiance collective dans les idéaux de la démocratie et du progrès [8].

Robert Wuthnow montre de façon particulièrement éclairante ce qu'a été, de ce point de vue, l'effet analyseur du Watergate, véritable « rituel collectif » dans lequel l'immoralité personnelle du président devenait le symbole du mal dans l'ordre social. L'élection du candidat *born again* Jimmy Carter, en 1976, offrit une solution provisoire à ce drame : en sa personne, se trouvait incarnée la correspondance requise entre la décence privée et la responsabilité de la collectivité, sous l'égide de la religion. En même temps, son accession à la Maison-Blanche constituait une victoire symbolique majeure pour les courants fondamentalistes : jusque là hors-circuit de la société moderne, ils se trouvaient propulsés sur le devant de la scène tandis que, dans le même mouvement, l'attention nationale dont ils bénéficiaient les poussait irrésistiblement à se percevoir eux-mêmes comme porteurs d'une mission spéciale envers le peuple américain. Se trouvait en même temps justifié leur engagement explicite sur le terrain longtemps méprisé de la politique active : à partir du moment où les événements confirmaient, à l'échelle de la société globale, la dimension politique des questions morales et la dimension morale des questions politiques, l'engagement moral

7. Le thème des rapports entre le changement de la personne et l'amélioration de la société travaille, sous des formes extrêmement diverses, l'ensemble des nouveaux mouvements religieux qui se développent dans les années 1970. Des chercheurs (P.A. Schwartz et J. McBride) traitent d'ailleurs de la *Moral Majority* comme d'un « Nouveau mouvement religieux ».

8. On trouvera une remarquable approche de ce thème dans l'enquête de Frances Fitzgerald sur les fidèles de la Thomas Road Church in Lynchburg, enquête qui constitue l'un des quatre volets de son livre **Cities on a Hill. A Journey through American Cultures**, New York, Simon and Schuster, 1986.

pouvait, sans dénaturation, s'exprimer dans un activisme politique que les déceptions de l'ère Carter ont contribué à radicaliser [9].

des actions ponctuelles à la lutte idéologique

Cette vision nouvelle de la « responsabilité évangélique » dans la vie politique américaine n'a pas fait disparaître les tendances séparatistes caractéristiques du fondamentalisme traditionnel le plus dur. Les années de l'ascension politique ont été aussi celles de l'expansion des collèges et écoles évangéliques, et des milliers de parents ont retiré leurs enfants du réseau de l'enseignement public, pour les confier à des institutions capables, pensaient-ils, de les protéger du climat moral délétère de la société américaine. Mais la volonté religieusement justifiée de demeurer à l'écart d'un monde de perdition a cédé devant le souci d'incarner publiquement la résistance de la conscience américaine à la décadence. Dès lors, il ne s'agit plus seulement pour les fondamentalistes de manifester ponctuellement, comme ils l'ont fait tout au long du XXe siècle, par des campagnes publiques, à propos de la prohibition, de la prière dans les écoles, de l'avortement, etc., leur volonté de défendre des valeurs religieuses et morales qu'ils considèrent comme menacées par l'évolution sociale et le laxisme gouvernemental. C'est une véritable guerre idéologique qu'il convient d'engager, en organisant la multitude des groupes et des initiatives prises localement en une force nationale puissante. Des organisations explicitement politiques (*Round Table, Christian Voice*, *Moral Majority*) ont constitué le support le plus visible de cette unification. Celle-ci ne concerne néanmoins qu'une fraction militante, relativement restreinte, de la nébuleuse évangélique qui rapproche, autour de valeurs religieuses et morales simples, des protestations sociales d'origine et de nature très différentes.

La capacité des fondamentalistes de réactiver une mémoire religieuse susceptible, au-delà de l'enfouissement qu'elle avait subi, de fournir des références identitaires largement partagées au sein de la collectivité américaine, les prédisposait à jouer un rôle de ferment dans la coalition des conservatismes et des corporatismes exacerbés par la crise. Dans une société affrontée aux questions fondamentales

9. Robert C. LIEBMAN, Robert WUTHNOW, **The New Christian Right**, New York, Aldine, 1983. Cf. en particulier, « The political rebirth of American Evangelicals ».

du devenir de la modernité et de la régénération de la démocratie qui l'incarne, à quel autre rôle peuvent-ils prétendre (quelles que soient les adaptations idéologiques auxquelles leur succès même les contraint [10]) ? La question est ouverte à leur propos, comme elle l'est dans le cas de tous les courants religieux intégralistes qui font des interrogations que la modernité fin de siècle porte sur elle-même le point d'appui de leurs propres tentatives pour reconquérir une crédibilité culturelle et sociale.

danièle hervieu-léger

10. James Davison Hunter montre que la nécessité de s'adapter et de composer avec la modernité s'est toujours imposée d'une manière ou d'une autre au fondamentalisme. Les conditions de son émergence politique ont accéléré le processus de sa transformation idéologique, sans lui ouvrir, selon Hunter, de perspectives durables d'influencer une société atteinte, en profondeur, par le processus de la sécularisation. **American Evangelicalism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity**, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1983.

du fondamentalisme comme attitude psychologique

Comme réaction défensive contre une réalité trop dure ou contre les discordances causées par de nouvelles informations, le fondamentalisme est une disposition qu'on rencontre couramment et dont les religions n'ont pas le monopole. Lors des controverses modernistes, il s'est développé dans les Eglises chrétiennes où il prend de nos jours d'autres formes, profitant de la crise institutionnelle qu'elles traversent. Des études sociologiques et psychologiques menées aux Etats-Unis le montrent très souvent associé à des formes dogmatiques et autoritaires de gestion du sacré, marquées par une condamnation de la société et par la protection d'une identité fondée sur une stricte obéissance, notamment dans le domaine moral ou rituel. Les effets psychologiques sont d'abord bénéfiques, mais chez ceux qui rompent avec le groupe d'appartenance ils sont souvent désastreux. La question « fondamentale » est celle du rôle que jouent devant le désir des fragments de textes scripturaires pris isolément. A la limite, le fondamentalisme de la lettre aboutit à faire fonctionner une religion qui, malgré l'apparence, n'est plus spécifiquement chrétienne, car il ne se donne pas les moyens de lire dans l'Ecriture la révélation d'un Dieu qui est toujours différent de celui que le désir humain attend pour s'en servir.

Il me semble avoir rencontré le fondamentalisme, sans le savoir et sans pouvoir le nommer ainsi, lors de mes premières conférences à des parents sur les étapes du développement psychologique et religieux. A cette époque pré-conciliaire où le mouvement catéchétique commençait à impliquer davantage les parents, il m'arriva ainsi de m'entendre objecter certains textes évangéliques au cours de la discussion qui suivait :

— Vous avez dit : des études psychologiques montrent que les prières intéressées, pour obtenir des faveurs, sont mises en doute par les adolescents qui les abandonnent parce qu'ils estiment nulle leur efficacité, et vous avez l'air de les approuver, de trouver que nous, les parents, nous sommes vieux jeu en attendant que nos prières

soient exaucées, qu'elles obtiennent des guérisons, le succès d'entreprises risquées ou la libération des âmes du purgatoire. Moi, j'en fais une question de confiance. L'évangile dit que c'est un Père que nous avons dans les cieux et que « *si un fils demande du pain à son père, quel père lui donnera une pierre ?* ». Il est même écrit que « *la prière est toujours exaucée* ». Qu'en pensez-vous ? — Vous venez de faire allusion à un texte de Jean et à une comparaison de Luc. Un passage de l'évangile est toujours important pour nous ; mais il faudrait rappeler son contexte et comment la citation s'achève : « *Quel père, si son fils lui demande un œuf, lui donnera-t-il un scorpion ? Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent* » (Lc 11, 13) [1].

En trente ans, ma situation de professeur en psychologie de la religion, placé par l'auditoire devant des citations bibliques, s'est renouvelée des dizaines de fois, mais seulement avec une demi-douzaine de textes. Au début, j'en fus surpris. Ma formation théologique m'avait appris que toute citation brève demande d'être replacée dans un contexte et parfois d'être rapprochée de sa complémentaire ou de son inverse chez un autre évangéliste, que la compréhension du sens d'un texte ne peut résulter totalement de son interprétation dite objective ou fixée une fois pour toutes, qu'elle implique même des dispositions du lecteur qui ne sont jamais neutres, enfin que les quatre évangiles accompagnent les paroles attribuées à Jésus de récits, de paraboles, de faits et de rencontres avec des interlocuteurs culturellement et socialement situés, pour nous donner un quadruple accès non seulement à un ensemble de messages, mais avant tout à une personne, Jésus le Fils, qu'il s'agit de percevoir intuitivement dans sa globalité. Ainsi en va-t-il au théâtre où Hamlet, Phèdre, Antigone, Tartuffe ou Mère Courage ne nous saisissent pas tant par la somme des discours qu'ils tiennent, mais surtout par le lien que le dramaturge tisse artistiquement entre leurs paroles et le milieu où ils se meuvent pour se dire, se plaindre, lutter, aimer, mourir.

1. Cf. A. GODIN, **Le Dieu des parents et le Dieu des enfants**, Tournai, Ed. Casterman, 1966[3]. Il s'agit ici de la troisième conférence « Croissance psychologique et prière chrétienne ».

Je pense toujours ainsi ; pourtant la situation décrite mérite peut-être qu'on l'analyse davantage. Proclamer un verset d'évangile se présente en l'occurrence comme une *réaction* à l'exposé d'un conférencier qui a informé l'auditoire d'observations recueillies par des chercheurs en psychologie, en y ajoutant ses propres réflexions ou commentaires. L'appel au texte apparaît comme une réaction *défensive*, sinon à l'égard de l'exposé lui-même qu'on se contente de questionner, du moins en face des positions prises par les jeunes gens sévèrement *jugés* pour leur manque de foi-confiance. Enfin, l'évocation d'un texte, bénéficiant du prestige du corpus biblique, semble faite pour ramener à *l'unité d'un consensus*, à propos de la prière de demande, une diversité d'opinions attestée au moins à travers les divergences entre parents et adolescents. L'appel à l'autorité d'un texte peut-il effectivement servir à réduire ces divergences sans qu'on en examine les « fondements » possibles ? Dans le cas cité, l'intervention me paraissait surtout destinée à *se* protéger contre l'idée même qu'il pût y avoir d'autres conceptions de la prière. Elle était donc psychologiquement *la réaction défensive et pré-judicative qui tend à se produire, en chacun de nous, pour éliminer de gênantes discordances.* Le texte, en somme, devenait un moyen, un outil d'auto-défense, une tentative pour refaire l'unité menacée.

Avais-je ainsi découvert ce que j'appris plus tard être le fondamentalisme [2] ? Peut-être oui, tout de même, en un sens. Et lequel ?

Un détour par les recherches de sociologie et par les perplexités récentes de psychologues aux Etats-Unis me permettra d'approcher autrement la question.

I

l'éclairage de la sociologie

Aux Etats-Unis, les recherches sociologiques sur le fondamentalisme ont pris en trente ans une grande ampleur. Presque chacune fait allusion à l'origine historique du mot : *The Fundamentals* (1910), livre regroupant douze fascicules publiés par deux hommes d'affaires

2. Je pense ici au fondamentalisme théologique qui entraîne une préférence pour l'exégèse littérale des textes, du moins « *substantiellement littérale sur beaucoup de points capitaux* » (James BARR, « L'interprétation fondamentaliste de l'Ecriture », **Concilium** 158, 1980, pp. 103-110).

protestants très connus, Lyon et Milton Stewart [3]. D'abord distribués gratuitement aux diverses Eglises, groupes de prière, écoles chrétiennes du dimanche et à beaucoup d'organisations civiques, ces fascicules « *visaient à réagir à divers courants modernistes, spécialement à l'idée que les progrès scientifiques invalidaient une interprétation littérale de l'Ecriture, imposant un réexamen et une réinterprétation des textes, alors qu'il fallait au contraire en réaffirmer le caractère inspiré et exempt d'erreur, quel qu'en soit le contexte historique ou contemporain* » [4].

où trouver les fondamentalistes ?

Sociologues et psychologues sociaux durent d'abord se libérer d'un stéréotype courant dans les années 1960. L'image du fondamentaliste se liait à celle d'un paysan plutôt grossier et inculte, opposé à tout progressisme (en religion comme ailleurs), porteur d'une mentalité surnaturaliste assez sectaire accompagnée d'un littéralisme biblique et d'une vague attente millénariste. Une fois qu'on croit avoir écarté le stéréotype populaire, la difficulté commence. Des instruments (questionnaires, échelles d'attitudes, liste de croyances, mesures d'orthodoxie et d'orthopraxie rituelles et éthiques) devraient être conceptuellement cohérents et discriminants pour faire apparaître l'élément « fondamentalisme » et pour en évaluer la présence dans les énoncés ou contenus de croyances comme dans les fonctions que ces croyances remplissent, sociologiquement ou psychologiquement.

L'examen critique des recherches montre que « fondamentalisme » est parfois un équivalent de « conservatisme » ou « dogmatisme » au niveau des énoncés. Il est probable, en effet, que beaucoup de fondamentalistes tiennent des croyances précises (la naissance virginale, la crucifixion et la résurrection de Jésus, l'attente d'un retour du Christ glorieux, l'inclinaison naturelle de l'homme vers le mal, la résurrection corporelle des chrétiens fidèles) qui sont centrales

3. L. et M. STEWART, **The Fundamentals : A Testimony of the Truth**, Los Angeles, distribution privée, 12 pamphlets, 1910-1914.

4. Ralph HOOD Jr., « Social Psychology and Religious Fundamentalism », **Rural Psychology**, New York, Plenum Press, 1983, p. 173. Ce chapitre IX (pp. 169-198) est une présentation rigoureuse et critiquement commentée de l'évolution des recherches dans le milieu social des Etats-Unis, de leurs résultats et des impasses méthodologiques qu'elles ont rencontrées.

dans le christianisme même, si on y ajoute l'inerrance des Ecritures ou, pour les catholiques romains, l'infaillibilité du pape. Pourtant, si l'on tient compte de la complexité de la source à laquelle font appel les fondamentalistes, on peut estimer qu'il y a une grande variété de significations derrière la similitude des énoncés. Le sociologue fait sans doute œuvre utile en découvrant que le « conservatisme » ou le « dogmatisme » est plus répandu dans les campagnes que dans les grandes villes, dans le Sud (présence nombreuse des baptistes) que dans le Nord, même avec des énoncés tirés des textes de la Bible. Mais « *ceci est un travail de sociologie* à propos de *fondamentalisme, non pas une psychologie sociale* du *fondamentalisme* » (R. Hood, *op. cit.*, p. 192). On peut en dire autant du « conventionalisme », de « l'autoritarisme » (comme soumission dans les groupes *et* comme jugement agressif ou sévère à l'égard d'autres groupes), de « l'ethnocentrisme » ou du « militarisme » : ces traits ou attitudes ont des corrélations constantes avec un « fondamentalisme », sans qu'on puisse évidemment savoir dans quel sens s'établit la causalité, s'il s'agit d'influence d'un milieu social ou d'une structure de personnalité ou encore de divers facteurs éducatifs difficiles à cerner.

Une recherche de G. M. Maranell (1974), centrée sur l'utilité de la Bible, a permis de classer, sur la base de réponses obtenues de membres du clergé, dix confessions chrétiennes en ordre décroissant pour leurs opinions fondamentalistes : adventistes du septième jour, luthériens synodaux du Missouri, catholiques romains, Eglise du Christ, baptistes, presbytériens, disciples du Christ, épiscopaliens, méthodistes et unitariens-universalistes [5]. Quelques années plus tard, D. R. Hoge (1979) se contentera d'obtenir de 25 experts en ce domaine un classement de quinze confessions religieuses en les situant sur une ligne continue allant du fondamentalisme au libéralisme (les catholiques romains n'y figuraient pas). Il est frappant d'y retrouver les neuf institutions étudiées aussi par Maranell classées *exactement* dans le même ordre [6].

5. G. M. MARANELL, **Responses to Religion**, Lawrence, University Press of Kansas, 1974.

6. D. R. HOGE, « A Test of Theories of Denominational Growth and Decline », dans D. R. HOGE, D. A. ROOZEN (Ed.), **Understanding Church Growth and Decline**, Philadelphia, Pilgrim Press, 1979.

Ce résultat, montrant qu'il y a « du fondamentalisme » dans les grandes confessions instituées, appelle deux remarques : Maranell a trouvé de grandes variations individuelles dans les résultats de chaque confession étudiée à partir des réponses de son clergé ; il trouve aussi de grandes variations par région, par secteur (urbain, rural), par classe sociale. La classification globale, étonnamment similaire dans deux approches aussi différentes, fait penser qu'à l'échelle nationale beaucoup de différences bien réelles localement sont en partie noyées. Reste néanmoins la manifestation d'une accentuation ou d'un climat général, propre à chaque confession, dans sa relation aux Ecritures fondatrices. Reste aussi le fait que leur clergé lui-même est loin d'être unanime [7].

Mais de quelle unanimité pourrait-il s'agir ?

les modalités de croyance en l'écriture

En pratique, le fondamentalisme dans son sens historique n'a pas été sérieusement étudié par les chercheurs cités jusqu'ici ; car c'est au *modernisme* et non au libéralisme qu'il s'est d'abord opposé. Et qui dit modernisme engage un débat entre la *littéralité* de l'Ecriture et sa *signification*, non seulement prise globalement, mais dans la diversité de ses livres, la variété de ses genres littéraires et le glissement des interprétations chez des lecteurs d'aujourd'hui, inégalement catéchisés selon des traditions différentes.

Un chercheur méthodiste, Richard Hunt, a pourtant appliqué à un groupe d'étudiants un instrument de recherche portant sur trois modalités de croyance (*L*ittéralité, *A*nti-littéralité, *M*ytho-symbolisme) [8]. Son échelle LAM introduit 24 énoncés proposant des

7. Ce désaccord partiel du clergé et, probablement, des théologiens (spécialement en exégèse) intervient peut-être pour une part dans les constatations répétées de D. M. KELLEY, **Why conservative churches are growing** ?, New York, Harper, 1972, et « Why conservative churches are still growing ? » dans **Journal for the Scientific Study of Religion** 17, 1978, pp. 165-172. Sans doute faudrait-il mieux distinguer un « ancien fondamentalisme », indirectement soutenu par la condamnation romaine de certains modernistes et confiné par la controverse dans un débat entre théologiens, et un « nouveau fondamentalisme », issu de sectes récentes et de divers mouvements, comme le charismatisme chrétien, où de nombreux groupes trouvent des activités cultuelles plus riches de spontanéité créatrice que dans les liturgies de confessions traditionnelles.

8. R. A. HUNT, « Mythological-symbolic Religious Commitment : the LAM Scales », **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1972/1, pp. 42-52.

croyances dont six sont explicitement relatives au Nouveau Testament ou à des récits qu'on y trouve. Deux modalités, Littérale (*L*) et Mytho-symbolique (*M*), sont présentées comme des possibilités de croire ; l'Anti-littérale (*A*) revient à affirmer l'impossibilité d'y croire. Richard Hunt pense avec raison que beaucoup de recherches sur les croyances ont abouti à classer comme « non-croyants » des répondants opposés à des propositions prises littéralement. On a ainsi confondu la croyance de type fondamentaliste avec la croyance à une signification symbolisable à partir de récits en forme mythique. Ces deux modes de croyance continuent d'être sociologiquement respectables dans l'état actuel de la controverse théologique.

Trois exemples (parmi les 24 énoncés retenus pour l'échelle LAM) permettront au lecteur de saisir concrètement la valeur et les limites de ce questionnaire à usage sociologique, assez simple cependant pour atteindre des aspects cognitifs de la croyance.

9. Jésus est né de la Vierge d'une façon différente des êtres humains.

L. D'accord : Dieu a conçu Jésus dans le corps de Marie avant qu'elle n'ait eu de relation sexuelle avec Joseph son époux.
M. D'accord, mais seulement dans le sens où cette façon ancienne et mythologique de parler signifie que l'Ultime Réalité, mystère Trinitaire, s'exprime en Jésus.
A. Pas d'accord : bien que plusieurs religions prétendent qu'il y a eu naissance virginale de leur fondateur, nous savons qu'un tel événement est physiquement impossible.

15. Il y a dans les quatre évangiles certains matériaux légendaires.

A. D'accord : il y a des données dans les évangiles qui ne sont confirmées par aucune autre source historique et qui n'ont aucune signification applicable dans le monde d'aujourd'hui.
L. Pas d'accord : rien dans les quatre évangiles ne pourrait être légendaire ou erroné puisqu'ils font partie de la Bible et sont ainsi exempts d'erreur.
M. D'accord, mais ceci n'est pas contraire au but fondamental des évangiles quand ils font usage d'un langage (même inadéquat) pour annoncer comment Dieu s'est révélé lui-même aux hommes.

23. Jésus a marché sur les eaux d'un lac en tempête, a multiplié des pains et a produit des pêches miraculeuses. [9]

M. D'accord, mais ce sont là seulement des récits significatifs des nouvelles relations que Dieu qui se révèle désire instaurer avec les hommes : calmer leurs peurs, apaiser leurs faims, en faire des pêcheurs d'hommes.

9. Pour être à la fois bref et suggestif, je regroupe ici trois miracles en une seule présentation.

A. Pas d'accord : ce sont là des rapports sur des événements qui n'ont pas réellement eu lieu, ou qui ont été exagérés, ou encore qui peuvent s'expliquer autrement comme des effets de causes naturelles.
L. D'accord : même s'il y a parfois certaines différences entre les récits, tous tendent à montrer le pouvoir divin de Jésus sur la nature.

Encore que certaines formulations d'autres énoncés laissent à désirer, il est incontestable que les étudiants de ce *college* (173 d'environ 16-20 ans) avec un taux élevé de réponses du type *L* (adhésion à la littéralité) ont une position fondamentaliste qui contraste avec la position attestée par un taux élevé de réponses du type *M* (adhésion au sens symbolique indépendante de l'exactitude de l'événement rapporté par écrit). Le contraste dans les choix offerts est effectivement construit sur un continuum opposant « tendance fondamentaliste » et « tendance moderniste ». Le niveau des corrélations *dans* les réponses (type *A* et type *M*) est du reste très élevé. Le fondamentalisme au sens strict (dérivé de la controverse historique) est bel et bien mesuré au modernisme, comme deux types de croyance dans leur rapport à l'Ecriture, par la méthode rendue opérationnelle par Richard Hunt. On ne peut que regretter qu'elle ait été si peu employée et, semble-t-il, jamais sur des populations d'ensemble ou des membres du clergé dans le but de comparer la position des grandes confessions chrétiennes, aux Etats-Unis ou ailleurs [10].

II

---

l'éclairage de la psychologie

En avril 1985, un juriste de Wallstreet nommé Richard Yao fonda les *Fundamentalists Anonymous* (F. A.). Avec deux objectifs : « *Aider des personnes à faire une transition entre le groupe fondamentaliste qu'elles ont quitté et à adopter un style de vie plus sain... Aider le public à comprendre comment le fondamentalisme peut constituer un risque sérieux pour l'équilibre mental de certaines personnes* ». Depuis lors, F. A. a développé aux Etats-Unis plus de

10. La seule application dérivée de l'approche de Hunt dont j'ai connaissance est celle de Norman G. POYTHRESS, « Literal, Antiliteral and Mythological Religious Orientations », **Journal for the Scientific Study of Religion**, 1975/14, pp. 271-284.

46 groupes de soutien (5 à 60 affiliés dont une vingtaine participent aux réunions). Environ 20.000 personnes ont recouru à l'aide de ces groupes et, grâce à une attention très large accordée par les médias, F. A. a reçu des contributions de plus de 30.000 membres affiliés.

F. A. a suscité l'intérêt des psychologues à plusieurs points de vue. Des psychologues cliniques praticiens ont eu des consultants qui étaient d'anciens fondamentalistes et quelques-uns ont pris déjà l'habitude d'inviter certains de ceux-ci à compléter leur thérapie en adhérant aux F. A. Le manque d'études sérieuses empêche d'affirmer ou de nier que le fondamentalisme religieux puisse être la *cause* des problèmes psychiques rencontrés. Mais la mise en commun des thérapies employées permettrait peut-être de comprendre *comment* l'appartenance à un groupe de ce courant a *influencé* une évolution qui, d'abord favorable, a entraîné la sortie du groupe, bientôt suivie de troubles affectifs rendant difficile la réadaptation à la vie en milieu ouvert. D'où le choix du thème que le Symposium annuel des psychologues de la religion a consacré à cette question le 29 août 1987 à New York [11].

les ex-fondamentalistes sont-ils des naufragés à secourir ?

Les rapporteurs s'accordent pour décrire l'état d'esprit des ex-fondamentalistes qui recourent aux psychologues ou aux F. A. : une *culpabilité dépressive*, accompagnée de certaines *peurs chroniques*, d'une *faible estime de soi*, d'une *aversion à l'égard de toute structure ou autorité* dans le milieu professionnel et même dans les loisirs où un glissement facile vers la débauche peut aller de pair avec des blocages sexuels.

11. Le thème du Symposium était double : « Le fondamentalisme provoque-t-il des problèmes affectifs ? Quelles sont les hypothèses soulevées par les Fundamentalists Anonymous ? ». Les lignes précédentes résument l'Introduction au Symposium par son président Gary W. Hartz, psychologue de Los Angeles, qui fit aussi un exposé sur quelques aspects de son expérience clinique. Les autres intervenants étaient le fondateur des F. A., Richard Yao, une psychologue clinicienne qui dut elle-même quitter un groupe fondamentaliste, Marlène Winnel, un psychologue social de l'Université de Denver, Lee A. Kirkpatrik, un professeur de psychologie au Fuller Theological Seminary (Pasadena), H. Newton Malony. A ce dernier, j'exprime tous mes remerciements pour la promptitude avec laquelle il m'a fait parvenir les principaux documents de ce Symposium en vue de cet article.

a) *Les états dépressifs* sont semblables à ceux qu'on rencontre dans un tournant critique au cours duquel on a été amené à rompre ses relations avec des personnes significatives ou avec un milieu de vie. Comparables au travail du deuil, ces états pourraient être traités comme tels et considérés comme normaux durant quelques mois après la rupture. Au-delà d'une année, ils s'accompagnent pourtant chez les ex-fondamentalistes de séquelles assez spéciales, ne serait-ce qu'une grande difficulté à trouver les mots pour décrire ce qui leur est arrivé affectivement. Ce blocage semble lié à une forte culpabilité, alors qu'à première vue, la décision a souvent été prise après beaucoup de tensions et d'hésitations. Trace d'une discordance dans ce qu'ils ont décidé librement, elle laisse *dans l'inconscient* des éléments importants de l'attachement et de la dépendance vécus dans leur ancien groupe d'affiliation. Cet aspect n'est que superficiellement abordé dans les rapports du Symposium (sauf dans celui de L. A. Kirkpatrick dont il sera question plus loin).

b) *Les peurs chroniques*, comme celles d'aller en enfer, d'avoir opté pour « le monde », pour Satan, pour une vie pleine de « tentations », d'être puni par Dieu pour être sorti du groupe, sont clairement en rapport avec les thèmes souvent répétés par des leaders, avec le degré d'autoritarisme et avec l'absolu des dichotomies propres aux discours dominants : salut pour le petit nombre des sauvés dans le Christ / perdition pour le monde extérieur à ces groupes, croissance dans le Christ par renoncement à l'argent et aux actes sexuels / dépendance de Satan dans une vie dominée par les plaisirs qu'offre une société de consommation et de jouissance matérielle. *L'autoritarisme* fréquent dans les sectes, même d'inspiration chrétienne, mais qui ont échappé au contrôle des Eglises traditionnelles, marque une formation très exigeante. Certains leaders acceptent le candidat à condition qu'il accepte sans aucune critique le cycle prévu pour faire de lui un authentique disciple et au cours duquel ses manquements seront les signes que Satan le guette pour l'éprouver. Tout argent dépensé sans permission, toute activité sexuelle (masturbation), révèleraient « la luxure du cœur ». Certains sujets sont dénoncés comme « rebelles », plus ou moins « possédés par Satan ». Autoritarisme, certes, mais *fondamentalisme* ? Les rapports font mention de manipulation à partir de certains textes, la plupart en provenance de l'Ancien Testament : Satan qui sait tout, la connaissance du bien et du mal, le châtiment de tout orgueil, etc. ; du

Nouveau Testament, le seul texte explicitement cité est tiré de l'*Epître aux Hébreux* : après avoir été une fois illuminé par le don céleste et être tombé, il est impossible de se rénover une seconde fois (He 6, 4-6). Dans la mesure où le « converti » a profondément senti les bienfaits de la vie du groupe (expériences religieuses intenses, diminution d'anxiétés névrotiques, soutiens amicaux, guérison de drogué, etc.), sa crise après en être sorti s'aggrave de ces peurs chroniques. Chose curieuse, les malaises ou les conflits qui ont amené la décision de quitter pourtant ce climat, au début bienfaisant, ne sont guère mentionnés.

c) *La faible estime de soi* est, en revanche, assez manifeste, et sur la base de textes scripturaires. Trois des rapports du Symposium signalent un thème récurrent selon lequel « quand les choses vont bien, il convient d'en rendre grâces à Dieu ; quand elles tournent mal, il faut s'en prendre à ses défauts, à ses limites, à ses péchés ». Avec Dieu tout est possible et sans Lui rien. « La seule source qui m'a fait sentir que j'étais bon, c'est que j'étais l'enfant d'un Père qui me chérissait et m'avait pardonné et maintenant je suis un apostat » ; « Dieu avait un plan pour la vie de chacun, une sorte d'esquisse pré-programmée qu'il fallait sans cesse découvrir » ; « Si l'Esprit ne me convertit pas totalement, même ma conversion est vaine ». Après avoir quitté un groupe fondamentaliste (non pas une secte, mais une association locale de pentecôtistes charismatiques), un membre des F. A. continua plusieurs mois à penser que des incidents fâcheux qui lui arrivaient étaient intentionnellement provoqués par Dieu comme des avertissements et, un peu plus tard, il traversa quelques épisodes psychotiques avec des hallucinations auditives : des voix lui faisaient entendre des fragments de textes bibliques.

d) *L'aversion occasionnelle ou fréquente à l'égard de l'autorité et des structures* dans la profession ou les loisirs est évidemment une réaction compensatoire où passe l'agressivité accumulée durant les mois ou les années passés dans ce climat autoritaire. Qu'un ex-fondamentaliste se retrouve dans un bordel, parmi des alcooliques ou des drogués, et dépense le peu qu'il gagne dans des salles de jeu ou de débauche peut sembler simple à comprendre, comme défoulement au moins provisoire. De tels passages à l'acte sont néanmoins graves pour l'avenir, notamment en raison des conduites avilissantes ou des gaspillages financiers compromettant une situation

stable. Mais ils le sont aussi psychologiquement, parce qu'ils prolongent *a contrario* et confirment les discours absolus et dichotomiques du groupe fondamentaliste : en dehors de la « bergerie », les voilà devenus participants à l'anti-royaume de Dieu. Et sans protection externe.

Assez justement, le fondateur des F. A. souligne à ce propos que, dans l'aide à fournir, le point de départ est radicalement différent de celui qu'on utilise classiquement pour les Alcooliques Anonymes (A. A.). L'alcoolique en espoir de redressement doit d'abord admettre qu'il en est un et qu'il est impuissant à reprendre seul le contrôle de soi. Or « *ceci serait bien la dernière chose à dire à un nouveau membre des F. A. Ce n'est que trop souvent qu'il s'est entendu dire de renoncer à lui-même pour que, dans le groupe, un Autre le sauve. Un tel discours rouvrirait, pour beaucoup, la porte à une Haute-Puissance et risquerait de faire des F. A. une nouvelle mouture du fondamentalisme* ». Tout programme F. A. comporte une reprise de responsabilité, l'analyse par chacun de ce qui lui est arrivé, une resocialisation active, progressive, où le pluralisme des idées et des engagements, les ambiguïtés et les déficiences, font partie intégrante du progrès de chacun.

de la manière de croire au contenu des croyances

Ces observations, montrant les difficultés et les particularités de l'aide à apporter aux ex-fondamentalistes qui la demandent, appellent quelques réflexions dont certaines sont suggérées par les autres rapporteurs du Symposium [12].

12. En estimant qu'aux Etats-Unis 40 millions de personnes seraient prêtes à se dire « fondamentalistes », l'expérience des F. A. concerne 1 fondamentaliste sur 2.000. Comme le remarque avec humour H. N. Malony « *pareille proportion ne justifie pas la création d'une catégorie spéciale dans le Répertoire officiel des maladies mentales* ». Je suis d'accord avec lui pour écarter une expression comme « le syndrome fondamentaliste ». La psychopathologie, pas plus que la psychologie scientifique, n'a rien à gagner en situant l'origine d'un trouble mental dans des croyances religieuses ou, inversement, en utilisant un vocabulaire religieux pour une action thérapeutique ; tout à gagner, au contraire, en situant mieux le champ des discordances, sociales et individuelles, que peut introduire la pensée religieuse lorsqu'elle en appelle à des Ecritures, tantôt selon la lettre, tantôt selon l'esprit, en développant un style autoritaire au-dedans, agressif au dehors, qui ne peut se réclamer ni de la lettre ni de l'esprit du Nouveau Testament.

1. Mise à part la crise, analogue au deuil dépressif, qui suit la rupture des liens avec un groupe religieux à haute signification, la description des états psychologiques fait penser à un climat d'autoritarisme (fréquent dans les sectes) plus qu'au fondamentalisme proprement dit. *Pourquoi* ce style autoritaire et la dureté des comportements imposés ont-ils été recherchés et ont-ils effectivement produit d'abord des résultats satisfaisants chez certains membres ? C'est une question qui n'a pas été abordée dans les rapports en provenance des F. A. Mais deux recherches publiées par Marc Galanter, citées dans le rapport de Gary Hartz, précisent au moins l'ampleur du fait [13].

2. Plus proche des contenus de croyance/incroyance, existe aussi le *dogmatisme* (avec un degré variable de références aux énoncés scripturaires), psychologiquement élaboré dès 1960 comme « mentalité ouverte et fermée » par M. Rokeach [14] ; le rapport de Lee A. Kirkpatrick s'y réfère longuement. Le dogmatisme est défini comme une structure des croyances/non-croyances organisées au plan cognitif autour d'un noyau central fondé sur une autorité absolue qui fournit aussi une mentalité d'intolérance à l'égard d'autres systèmes de croyances/non-croyances. Le clivage existe ainsi non seulement à l'égard de ces autres croyances/non-croyances, mais il est également assez fortement tracé entre le petit noyau des croyances centrales et de nombreuses croyances périphériques relativement indépendantes entre elles, chacune demeurant rigidement articulée sur l'autorité centrale. Il se crée alors un *système idéologique* dont le centre peut être l'inerrance de la Bible, une divinité autoritaire dans ses promulgations ou un prédicateur particulier dont les discours comportent parfois des amplifications oratoires. La cohérence peut sembler faible au plan sémantique, mais chaque élément se fixe par voie d'autorité. Les énoncés idéologiques se soudent *indépendamment d'une recherche de la signification* distincte pour chacun d'entre eux. Dans la mentalité fondamentaliste comprise comme dogmatisme,

13. Galanter a découvert une diminution considérable de troubles névrotiques après l'entrée chez les Moonistes : cf. **American Journal of Psychiatry** 136, 1979, pp. 165-170. Quatre ans plus tard, il publiait une recherche sur 66 membres ayant rompu avec ce groupe : 36 % avaient des « problèmes psychologiques sérieux » rencontrés depuis lors et 24 % avaient eu recours à une thérapie (**American Journal of Psychiatry** 140, pp. 984-989).

14. M. ROKEACH, **The open and closed mind**, New York, Basic Books, 1960.

la croyance, la mise en question, le doute, la recherche de significations nouvelles à propos des éléments périphériques, ne sont plus libres de jouer dynamiquement. L'unanimité prévaut avec un retour au silence de toute contestation, mais aussi avec le sentiment d'appartenir à une élite, celle des vrais chrétiens sauvés par *la foi* dont l'expression fondamentale devient *l'obéissance.*

3. Quant à l'abaissement de *l'estime de soi* qui persiste chez des ex-fondamentalistes, L. A. Kirkpatrick rappelle que ce trait psychologique s'écarte effectivement de la tendance dominante (décrite par plusieurs recherches depuis dix ans) à s'attribuer une part plus grande en cas de succès, plus petite en cas d'insuccès, qu'il ne conviendrait objectivement selon le dispositif expérimental. Il s'intéresse alors à certaines hypothèses qui expliqueraient, au moins en partie, comment des facteurs psychologiques (traits de personnalité, influence de l'éducation parentale) ont amené l'adhésion à des groupes marqués par le conservatisme ou l'autoritarisme, sans que le contenu des croyances ait joué le rôle principal. Pourtant, en dernière analyse, il estime que, pour le fondamentalisme proprement dit, « *ce dont nous avons besoin maintenant, c'est d'un cadre de pensée qui prenne en compte* et le contenu du système de croyances (*théologie, idéologie*) et la manière dont chacun y adhère (*son état d'esprit)* » [15]. En d'autres termes, les psychologues ne peuvent pas ignorer le langage religieux (théologique, parfois) et la fonction (ou les fonctions diverses) qu'il joue en s'adressant aux désirs humains. La troisième partie de cet article en tentera une brève esquisse.

III

l'écriture, c'est le dieu inattendu

Le contexte évoqué en commençant permettait de penser que la citation de fragments de textes bibliques visait à défendre une position orthodoxe, qu'à tort ou à raison on sentait menacée, tout en désirant plus ou moins consciemment que ces versets, redevenus paroles, servent de fondements difficiles à contester, pour continuer des échanges sur une base unifiante. Le texte, dans la littéralité d'un fragment, était mis *au service du désir* comme *un moyen* d'auto-

15. Lee A. KIRKPATRICK, « Perspectives from Social Psychology and the Empirical Psychology of Religion », Symposium cité note 11.

défense (aspect inconscient) et *un instrument* pour maintenir l'unité dans la foi (aspect conscient : « J'en fais une question de confiance »). Le détour par les recherches sociologiques et psychologiques a élucidé des aspects du fondamentalisme dont il faut maintenant tirer profit.

Comment l'aspect cognitif des croyances, telles qu'elles sont présentées dans les Ecritures, se fait-il entendre et saisir par le désir de l'homme ? La réponse de la psychologie fait discerner deux modes de saisie différenciés, mais jamais totalement séparables : tantôt le texte est mis au service de l'homme *religieux* qui attend de la divinité (quelle qu'elle soit) le comblement de ses désirs en cette vie ou dans l'autre ; tantôt le texte révèle à l'homme et lui propose dans l'amour un ensemble de désirs différents des siens, en l'invitant à participer activement à un projet dont certains aspects, *spécifiquement chrétiens*, sont si déconcertants qu'ils ne peuvent obtenir l'adhésion qu'à travers des résistances jamais totalement surmontées. Les Ecritures, devant le désir, occupent deux positions assez contrastées : le mode simplement religieux suscite des attitudes passionnément liées à une littéralité facile ; la saisie progressive et communautaire des significations chrétiennes relève d'une expérience symbolique menée dans des engagements concrets, toujours relatifs à une situation personnelle et culturelle : elle relève d'une pratique du sens chrétien [16].

lectures qui déroutent le désir religieux

Quelques exemples choisis dans le Nouveau Testament viendront illustrer notre propos.

1. *Récits de miracles :* aveugle de naissance, sourd et muet, paralytique, pêche miraculeuse, multiplication des pains. A la lecture, comment ces récits se posent-ils devant le désir ? En tout cas, comme des *faits* merveilleux, souhaitables, attendus d'une Toute-puissance divine. Mais qu'en est-il du *sens* même mentionné dans le texte ?

16. « Une pratique du sens chrétien », axée sur les significations des Ecritures, court un danger symétrique à celui du fondamentalisme : la réduction de la religion à un message, fût-il prophétique, sans que la personne de Jésus-Christ et son inspiration trinitaire demeurent le noyau trans-historique, ressourcement constant de la spiritualité chrétienne. En psychologie, un certain rationalisme du « sens » est tout aussi suspect qu'un fondamentalisme de la « lettre ». Aucun psychanalyste, en tout cas, ne fera cette confusion (lire, à ce propos, L. BEIRNAERT, **Aux frontières de l'acte analytique**, Paris, Ed. du Seuil, 1987).

« *Ta* foi t'a sauvé », « *Tes péchés* te sont remis, et pour que vous le sachiez, lève-toi », « Désormais, ce sont *des hommes* que vous rassemblerez », « Donnez-leur *vous-mêmes* à manger ». Quoi qu'il en soit du *fait* historique, de tels miracles ne se répètent plus dans le christianisme vécu au temps du Second Souffle, ou si rarement, par quelques chrétiens doués comme guérisseurs ou dans quelques lieux célèbres (comme il en existe dans d'autres religions). Mais le *sens*, dans chaque cas, demeure accessible aujourd'hui, non sans la contribution active de chrétiens qui, avec le concours de l'Esprit, en prolongent la réalité diversement symbolisée selon les milieux et les cultures. Reconnaissons-le clairement : ce que les hommes religieux attendent de Dieu, c'est une expression de sa Puissance en leur faveur. A cet égard, *nous sommes tous des pré-fondamentalistes.* Notre attitude foncière, même non exprimée, est celle-là : que Dieu manifeste sa puissance et qu'en plus du Fils, il y eût aussi « *de nombreux morts qui sortirent des tombeaux, entrèrent dans la ville sainte et se firent voir par bien des gens* » (Mt 27, 52-53). Tout cela parle directement au désir en le comblant *dans l'imaginaire.* Or ce que Jésus révèle, selon les désirs du Père, c'est une modification considérable des rapports entre les hommes, non imposée, mais offerte à leur projet, selon l'esprit de l'agapè et *dans la réalité* ; et, qui plus est, une modification à faire par eux-mêmes.

2. *Paraboles* : le Père paradoxal, le pasteur à la brebis perdue, le Royaume qui engage à salaire égal, même à la onzième heure. Comment cet enseignement indirect se pose-t-il devant le désir ? En tout cas, de façon dé-routante, insolite, suggérant un système de relations tissé à contrefil du désir. Consciemment ou non, les *résistances* vont s'accumuler dans l'espoir de nier ou du moins de réduire le choc du texte. Quand celui-ci annonce « *Un père avait deux fils* », la parabole se met à circuler (depuis plus d'un siècle) comme « Histoire d'un fils prodigue ». Devenue parabole du pardon divin, accordé par un père à son fils repentant (mais tout parent digne de ce nom n'en ferait-il pas autant ?), il arrive que le commentaire assez moralisateur s'arrête aux deux-tiers du texte, avant l'entrée en scène du fils aîné dont la colère est assez justifiée puisqu'en terme de droit il perd la moitié de son héritage. Tout indique pourtant que la difficulté commence là : une relation de pardon entre les deux frères, nullement homogène à celle entre père et fils, demeure problématique et incertaine malgré l'invitation du père (« *Il fallait bien*

se réjouir... »). Mais peut-on se réjouir sur commande quand on perd la moitié d'un héritage ? C'est donc à propos d'une question d'argent que le projet de royaume à construire ne cesse de se révéler insolite : ouvriers de la onzième heure, mais encore intendant infidèle, drachme perdue, et autres paradoxes devant le désir qui, psychologiquement, lie dès douze ans la justice et l'égalité, la liberté et le droit. Certes, l'amour humain ou celui auquel invite l'agapè comporte une autre dimension : l'union malgré la différence des désirs. De l'amour révélé, trinitaire, le pré-fondamentaliste en chacun de nous est prompt à retenir l'amour *reçu*, dont la brebis perdue bénéficie, et à éviter l'identification au pasteur lancé à sa recherche : effet souhaitable d'une bonne catéchèse [17].

3. *Le mystère trinitaire* lui-même n'a pu se révéler, au plan cognitif, qu'en renvoyant les apôtres à une mutation, à un creusement de leur désir clairement exprimé dans leurs demandes. « *Montre-nous le Père* », demande l'apôtre. Le Père, hors du temps, ne se peut voir, bien qu'il soit connaissable par le Fils qui en témoigne par une convivialité privilégiée avec les pauvres, les exclus, les pécheurs. « *Reste avec nous, Seigneur* », demande encore l'apôtre. Mais au contraire : « *Il vous est bon que je m'en aille* », comme toute vie d'homme qui dans le temps doit prendre fin, « *alors viendra le Second Souffle* ». Parle donc, Esprit Saint, montre ta puissance et fais (ou refais) l'unité entre les chrétiens. Mais le Souffle véritable ne parle pas : il fait parler. Le Souffle ne fait pas de miracle dans les *Actes des Apôtres* ; ce sont des anges qui en font. Le Souffle saint n'est même pas une garantie d'unanimité dans les décisions à prendre [18].

creusement d'un intervalle

Ce n'est donc pas dans le fil du désir à combler que se fit entendre la divinité trinitaire et que le Verbe incarné est aujourd'hui le foyer

17. Presque aucun enfant entre 8 et 10 ans ne s'identifie au pasteur, presque tous s'imaginent soit en situation de brebis perdue, soit membre du troupeau privé temporairement de pasteur. Nul doute que beaucoup d'adultes ne fassent de même. Pour cet aspect de la résistance psychologique, on peut se reporter à A. GODIN, **Psychologie des expériences religieuses**, Paris, Ed. du Centurion, 1986, pp. 222-244.

18. Sur la difficulté de ne pas projeter sur l'Esprit Saint les attentes illusoires du désir humain, voir A. GODIN, « L'histoire d'un deuil et d'un souffle nouveau », **Lumière et Vie** 153-154, 1981, pp. 123-139.

d'une lumière qui se réfracte dans la quadruple perspective des évangélistes. Notre désir fondamentaliste vient déjà buter contre ces scripteurs assez inspirés pour mettre par écrit ce que, communautairement saisis par le Second Souffle, ils ont chacun ressaisi historiquement et spirituellement de ce Jésus dont il avait bien fallu faire le deuil, avant même la Pentecôte. Car chacun l'a décrit à sa façon, enrichissant déjà d'une diversité l'écho du Verbe qui retentissait en lui. Tant pis pour ces paroles authentiques et sacrées (*ipsissima verba*) dont s'enchanterait notre fondamentalisme religieux, mais que l'exégèse nous apprend à lire autrement. Chacun des quatre introduit à sa manière l'invitation à une filiation adoptive, à une fraternité activement créatrice sous le signe de l'*agapè* et selon la structure de tout amour : une union dans les différences, par *creusement du désir* et par *identification partielle* à son objet.

Ces écritures fondatrices résistent aussi par leur contenu à une assimilation facile par nos désirs religieux, pour la plupart issus d'un vague théisme ambiant. Si Dieu est tout-puissant selon le désir humain, comment comprendre l'ordre donné à Pierre de rengainer le glaive ? Si Dieu est toute-justice selon le désir de l'homme, comment admettre l'égalité du salaire pour les tard-venus ? Et, surtout, si Dieu est Dieu selon le besoin d'absolu que l'homme porte en lui, comment admettre qu'il *se* révèle comme *objet partiel du désir*, qu'il se lie intimement à d'autres hommes au point de s'identifier à ceux qui sont les plus opprimés ou rejetés dans la société ? Comment porter activement en soi cette attitude présentée comme le critère décisif du jugement dernier ? « *J'avais soif et vous m'avez donné à boire* » : telle est la bénédiction qui unit dorénavant le temps et l'éternité. Et cela est spécifiquement chrétien.

La globalité, l'intégralité, l'immédiateté d'une vérité chrétienne contenue dans des croyances fondées sur la *littéralité* des Ecritures sont des illusions du désir lorsqu'il se replie sur sa disposition préfondamentaliste, lorsqu'il attend un Dieu selon l'image qu'il s'en fait et lorsqu'il aborde la lecture de la Bible comme un écrit purement divin. Le Verbe incarné ne se dessine qu'en filigrane derrière des écrits humano-divins qui attendent de nouvelles lectures pour redevenir Parole, faire écho en chacun communautairement.

Mais un *système interprétatif* des textes scripturaires, qui transformerait en messages moraux ou politiques sollicitant l'engagement des chrétiens d'une façon immuable dont le modèle serait Jésus de

Nazareth, tournerait vite à une *idéologie* tout aussi préjudiciable au dynamisme spirituel du temps du Second Souffle [19]. Certes, une pensée chrétienne qui élabore diverses interprétations de ses écrits fondateurs, par exemple à partir de la réalité incontournable de la pauvreté et de l'oppression, comme récemment les communautés de base en Amérique latine, est riche de tout le dynamisme de son ouverture aux conflits sociaux. Dans ce cas, les croyances reliées aux Ecritures deviennent à nouveau esprit et vie. Foi, espérance et charité y retrouvent leur crédibilité, leur mémoire et leur avenir. Néanmoins, la « vérité qui libère » selon le discours à Nicodème (Jn 8, 32) perdrait de sa force en se mobilisant *entièrement* pour des projets sociaux ou politiques, du reste indispensables quand l'injustice est devenue structurelle. En devenant idéologie combattante, en s'absorbant dans ses œuvres de sauvetage, « la vérité qui libère » ne peut oublier que, dans son principe, elle libère l'homme avant tout d'une religion qui tourne autour de ses propres désirs. « La vérité qui libère » maintient un manque, intervalle, espace ouvert pour cette greffe continue d'où elle reçoit d'autres désirs : « *Si le Fils de l'Homme vous affranchit, vous le serez réellement* » (Jn 8, 36). Là est le Signifié essentiel, la source des libérations toujours à renouveler selon son Esprit.



« L'Ecriture présente à longueur de temps des raisons de s'étonner, de se trouver déconcerté dans l'idée qu'on se faisait de l'action de Dieu : c'est un grand secours... L'Ecriture, c'est le Dieu inattendu ; la lecture met la foi à l'épreuve comme la vie met la foi à l'épreuve » [20].

La maturité chrétienne dans ses discernements selon l'Esprit ne peut que se glisser entre *la fragile sécurité* des Ecritures prises à la lettre (fondamentalisme littéral) et *un activisme aventureux* autour d'interprétations signifiantes pour un monde à modifier. Y a-t-il là un espace psychologique et spirituel, un intervalle dynamique ouvert à

19. Les notes 16 et 18 attiraient déjà l'attention sur cette forme de « modernisme », antipode *apparent* du fondamentalisme. Apparent, puisqu'il s'agit, psychologiquement, de deux moyens d'éviter les surprises : l'un plus populaire s'en tient à la lettre, l'autre plus sophistiqué à un message rationnel tiré des significations du texte.

20. Paul BEAUCHAMP, **Parler d'Ecritures saintes**, Paris, Ed. du Seuil, 1987, p. 40.

la créativité, en faisant mémoire de Celui dont la parole continuerait d'éveiller, en écho, des désirs nouveaux à la fois libérants et libérateurs ? Les deux écueils sont mieux repérés et mieux décrits par les sociologues et les psychologues. Quant à la navigation toujours risquée, comme celle d'Ulysse, elle réclame une réforme, une plus grande rigueur du langage chrétien : voile gonflée par le Second Souffle et correctement orientée par la pastorale des Eglises. Fidèles aux Ecritures avec leur pluralisme culturel, celles-ci se doivent de faire sans cesse entendre une Parole susceptible d'être accueillie selon l'Esprit dans la diversité des hommes, des sociétés et des cultures de notre temps.

andré godin

la foi d'un chrétien évangélique et son fondement

L'aile évangélique du protestantisme est-elle fondamentaliste ? Elle ne l'est pas tout entière, si on lie le qualificatif à l'image laissée par la controverse des années 1920. Elle l'est à peu près, si on le réfère aux Fundamentals *de 1909 et à la volonté de bâtir sur l'unique* fondement. *Cette volonté motive le biblicisme, trait caractéristique, avec l'accent sur l'expérience personnelle et le pessimisme sur les possibilités humaines devant Dieu. Le biblicisme reprend la doctrine traditionnelle (de la Réforme ou de l'encyclique de Léon XIII,* Providentissimus Deus) *et la maintient, de façon complexe, face à la critique. Il veut oser la* conséquence *dans la foi, sans compromis, selon que la grâce est pure, l'incarnation, entière, la Seigneurie du Christ, absolue.*

Entre l'aile évangélique du protestantisme et le phénomène fondamentaliste, quel rapport poser ? Recouvrement mutuel ? Différence significative, de fond ou de forme ? Chevauchement vague ? Beaucoup dépend de la définition des termes : la clarification commence par là. Mais elle requiert aussi qu'on expose le dessous des étiquettes : les choix de vocabulaire, loin d'être gratuits, servent des intérêts parfois peu conscients, selon qu'ils rassemblent ou non dans la même catégorie, qu'ils font ressortir telle note comme essentielle, qu'ils mettent en œuvre des connotations favorables ou défavorables.

Nous espérons ici jeter d'abord quelque lueur sur cette question confuse ; puis nous rappellerons la physionomie de la théologie évangélique, pour en venir, pièce de résistance, aux vues évangéliques sur l'Ecriture, généralement en cause quand le mot « fondamentalisme » est prononcé par un critique. Notre visée est d'abord descriptive et analytique, mais aussi confessante et non dénuée de résonances apologétiques : ce sont nos convictions et conclusions de chrétien évangélique que nous présentons, dont nous témoignons, prêt à porter le nom de « fondamentaliste », pourvu qu'on l'accommode à notre goût.

évangéliques et fondamentalistes

Neuf fois sur dix, les « autres » appellent les évangéliques fondamentalistes ; des évangéliques, il n'y a pas un sur trois qui en éprouve du plaisir, et près d'un sur deux répudie carrément l'appelation. Comment rendre compte de cet état de fait, étrange ?

Le décalage provient d'un double écart. Quand le référent est bien le même, quand il n'y a pas erreur sur les personnes, c'est la *signification* qui ne convient guère aux évangéliques réticents : dans le portrait du fondamentaliste, ils ne pensent pas, ou ne veulent pas, se reconnaître. Ainsi, à propos de l'ouvrage écrit par James Barr, *Fundamentalism.* Malgré ses lacunes et ses méprises, ce livre déploie la critique à ce jour la plus percutante et pénétrante des thèses évangéliques. Il insiste, dans les premières pages, pour leur refuser cette épithète et pour les dire « fondamentalistes », alors qu'il prend surtout pour cible les théologiens associés aux Groupes bibliques universitaires britanniques, courant moyen et plutôt progressiste. Où l'écart se creuse-t-il ? Ces évangéliques fort représentatifs renâclent devant la façon dont il les présente : le fondamentalisme est « *une religion de compromis du début à la fin* » ; « *il n'est pas une secte du point de vue de l'organisation* », mais « *intellectuellement, c'est une secte* » [1]. Autre exemple : une des revues les plus estimables du protestantisme français publie cette définition du fondamentalisme : « *Interprétation qui considère la Bible comme dictée par Dieu à des auteurs plus ou moins passifs, de telle sorte que son sens apparaît spontanément, clairement et infailliblement à quiconque la lit avec un cœur suffisamment croyant. La Parole de Dieu est dès lors confondue avec les mots de l'Ecriture : elle y est réduite de façon figée au lieu d'y trouver son expression toujours vivante* » [2].

A qui pensent les auteurs en ciselant ce camée ? Aucun des traits associés ne correspond à *notre fondamentalisme* ! Pourtant, il est douteux que l'intention ne concerne qu'un groupe marginal et sans

1. J. BARR, **Fundamentalism**, Londres, S.C.M. Press, 1977, pp. 315, 342. Pour les réactions, cf. A. N. S. LANE, « The Fundamentalism Debate : A Survey of Reviews of J. Barr's Fundamentalism », **Evangelical Review of Theology** 3, 1979, pp. 11-26 ; il laisse de côté les textes parus en français, ceux de Paul Wells et le nôtre.

2. M. BOUTTIER, D. LYS, « Quatre-vingt deux définitions pour aider à la lecture théologique », **Etudes théologiques et religieuses** 54, 1979, p. 283.

théologien. Nombre d'évangéliques, se sentant visés, mais aussi bien manqués, préfèrent protester qu'ils ne sont pas fondamentalistes.

L'équivoque se glisse, d'autre part, entre deux usages du mot « fondamentalisme », selon qu'on se réfère à deux objets historiques réellement distincts [3]. On s'accorde pour situer son premier usage dans la publication des brochures *The Fundamentals*, commencée à la fin de 1909 [4]. Conçus pour endiguer la marée moderniste, diffusés à trois millions d'exemplaires, ces douze petits volumes offrent une image de sérieux scientifique et de modération courtoise. Pour les produire, la tendance révivaliste, celle des conférences sur la prophétie et des instituts bibliques, avait accepté de mettre sous le boisseau son millénarisme, et de faire alliance avec l'orthodoxie calviniste des plus vieilles Eglises. Ont contribué à la série : le puissant dogmaticien Benjamin B. Warfield, dont une chaire à Princeton porte encore le nom ; l'apologète original James Orr, de Glasgow, qui défend une interprétation littéraire du début de la *Genèse* et ne rejette pas l'idée d'évolution — J. Barr fait de lui (à tort, pensons-nous) un précurseur de la néo-orthodoxie, c'est-à-dire de la théologie de frappe barthienne [5] — ; Charles R. Erdman, assez favorable dans son étude « l'Eglise et le socialisme » à un socialisme chrétien. Les « évangéliques », au sens établi depuis le Réveil évangélique du XVIIIe siècle et pour une aile de l'Eglise anglicane, sens acclimaté en France depuis longtemps et mieux reçu depuis une dizaine d'années, n'ont aucune raison de renier l'image projetée par les *Fundamentals*. On ne ferait guère mieux, dans les limites du genre, pour exprimer les orientations qui leur sont communes.

Dix ans plus tard, cependant, éclatait aux Etats-Unis la controverse fondamentaliste. Le second usage du mot date de 1920 [6] ; la

3. Cette corrélation historique se trouve excellemment éclairée par G. MARSDEN, « Review Article : Defining Fundamentalism », **Christian Scholar's Review** 1, 1971, pp. 141-151.

4. **The Fundamentals : A Testimony to the Truth**, Chicago, Testimony Publishing Co., s. d.

5. **Fundamentalism, op. cit.**, p. 269.

6. Dans un éditorial du **Watchman-Examiner** du 1er juillet 1920 : cf. M. L. RUDNICK, **Fundamentalism and the Missouri Synod. A Historical Study of their Interaction and Mutual Influence**, Saint-Louis, Concordia Publishing House, 1966, p. 120, note 2.

World's Christian Fundamentals Association est de la même époque. Son président, William Bell Riley, tribun efficace, organisateur de génie, endossa le rôle de chef de parti. Les combattants qui le suivaient ou qui prenaient des chemins parallèles, se montrèrent souvent moins distingués que lui. Le débat changea de ton et de style, des deux côtés. On simplifia les problèmes, on durcit les positions, on s'en prit aux personnes, on manœuvra et fit pression. De fait, et bien qu'ils soient restés discrets sur ce chapitre, les « fondamentalistes » ligués sous ce nom adhéraient presque tous à un prémillénarisme très littéraliste. Aussi le théologien réformé John Gresham Machen, de Princeton, en les assistant de sa science, n'a jamais simplement rejoint leurs rangs. La lutte contre le darwinisme devint un souci majeur, avec exaspération en 1925, lors du procès Scopes. Cette dure décennie, non sans injustice envers plusieurs, a lié à l'image du fondamentalisme des traits comme l'anti-intellectualisme, le littéralisme, un relatif désintérêt pour la tradition, la concentration sur quelques points doctrinaux (*schibboleths !*), une morale rigoureuse et minutieuse du comportement privé combinée au laissez-faire dans la sphère socio-économique, et... un parfum d'outre-Atlantique. Seule une fraction du monde évangélique se considère marquée par ces tendances, décorées de noms plus flatteurs.

S'il faut distinguer les deux acceptions de « fondamentalisme », est-ce pour les réunir ? Au sens étroit, les fondamentalistes constituent une aile du mouvement évangélique actuel, en général celle des « dispensationalistes », adeptes du système de l'histoire sainte conçu par Darby et qui donne au millénarisme une importance capitale. A l'héritage des militants de 1920 s'ajoute un anti-œcuménisme plus développé, mais l'hostilité à tout évolutionnisme, encore fréquente, n'est plus unanime. En revanche, celle-ci caractérise un autre courant, « créationiste », numériquement plus faible, passionné de politique, et calviniste : ses éléments extrêmes pourraient mériter le qualificatif d'« intégristes évangéliques », si les mots n'étaient pas des armes ! Le gros des troupes évangéliques se retrouve au centre, et nous renonçons à dire les nuances. Les institutions internationales comme l'Alliance Evangélique Mondiale, le Comité de Lausanne (issu du Congrès mondial de 1974, avec Billy Graham), et leurs Commissions théologiques, l'Union Internationale des Groupes Bibliques Universitaires, assurent sa visibilité. Selon les cas, on y inclut ou on en distingue la part nombreuse des pente-

côtistes et néo-pentecôtistes. Enfin, une aile « néo-évangélique » va loin dans l'ouverture, principalement en matière de critique biblique et d'éthique sociale (des héritiers de l'anabaptisme comme Ronald J. Sider trouvent un écho favorable du côté du C. O. E.) ; les tensions évidentes n'ont pas provoqué la rupture.

Ces différences mises en lumière, la vraie question se pose : les autres évangéliques ont-ils assez en commun avec les fondamentalistes au sens étroit pour qu'on réactive le souvenir des *Fundamentals*, pour qu'on les englobe dans un fondamentalisme large ? C'est l'avis des observateurs extérieurs : ils trouvent un air de famille. En effet, les convictions partagées par tous pèsent plus lourd que les divergences. Et celles-ci ne divisent pas radicalement : les traits caractéristiques des fondamentalistes durs accentuent, exagèrent, ce qu'on voit chez d'autres évangéliques, soit qu'ils approuvent à moindre dosage, soit qu'ils connaissent la tentation. L'aile en cause fonctionne comme un miroir grossissant. Si on ajoute que l'intention cardinale des évangéliques est bien de bâtir sur l'unique *fondement*, que leur crainte spécifique est de voir l'Eglise négliger ce fondement ou le laisser corroder, fissurer, ébranler ou détruire, il ne nous semble pas qu'on leur fasse injure en les nommant fondamentalistes [7].

la physionomie évangélique

Les éclaircissements nécessaires sur les mots font déjà transparaître un visage. S'il se laisse deviner, le profil réclame cependant qu'on le précise. Un tel profil existe. On peut reconnaître, théologiquement parlant, un « type » évangélique distinctif et doté d'une assez forte cohésion. Celle-ci explique, outre le jeu des facteurs psychologiques et sociologiques, la stabilité remarquable dont il fait preuve, dans le temps et dans l'espace [8].

7. La revue pour étudiants en théologie de l'Union Internationale des G. B. U. s'intitule **Themelios**. Pourtant, elle ne reflète guère le fondamentalisme au sens étroit. Le numéro d'octobre-novembre 1987 (vol. 13/1) contient un article de R. N. LONGENECKER qui rejette la normativité de l'herméneutique néo-testamentaire (p. 7) : position néo-évangélique, libéralisante.

8. J. BARR, op. cit., p. 315, nie la cohérence, mais accorde (il enrage) : *« Il est parfaitement possible que le fondamentalisme, sous une forme qui ne change pas beaucoup de celle que nous avons sous les yeux, subsiste parmi nous cinq cents ou mille ans ».*

La théologie évangélique est orthodoxe et protestante. Elle pense recueillir l'héritage des siècles chrétiens. Elle confesse la foi de Nicée et de Chalcédoine, endossant volontiers le rôle d'Athanase, et contre le monde, dans la défense de l'entière divinité du Fils. Ce *fundamental* fait son trésor le plus précieux. En général, c'est par le truchement des Réformateurs qu'elle s'approprie la tradition ancienne, et elle leur doit sa vision du rapport divino-humain, son sens de la rédemption. Pour elle comme pour eux, domine le drame de la condamnation *coram Deo,* suivi de son renversement paradoxal dans la justification des impies, par la foi seule. Pour elle comme pour eux, le salut réside dans l'humanisation vraie plutôt qu'en la divinisation, dans la réconciliation personnelle et juridique plutôt que dans la surélévation de la nature. Du coup, l'expiation vicaire, par substitution sous le châtiment, fait le cœur de la doctrine évangélique de la Croix. Dans l'élaboration de ces points, malgré les exceptions, les évangéliques dépendent plus directement de Calvin que de Luther [9].

Le piétisme et les Réveils ont ensuite laissé leur marque. Avec une insistance qui choque souvent la pudeur des autres protestants, les évangéliques mettent l'accent sur l'expérience personnelle de conversion et de « nouvelle naissance », sur la sanctification et l'appropriation subjective, sur la liberté agissante de l'Esprit. C'est là l'un des deux ou trois traits essentiels, et les conséquences ne sont pas négligeables en ecclésiologie et pour les sacrements. Pourtant, en dépit des fossés qui se creusent alors, on a noté des convergences entre l'affirmation évangélique de la grâce transformante goûtée dès à présent et le catholicisme. Luther n'en reste pas au *simul justus et peccator* auquel se sont achoppés tant de catholiques, mais les évangéliques encore bien moins ! D'ailleurs, les anabaptistes, pionniers en la matière, avaient des affinités avec la « dévotion moderne » de la fin du Moyen Age. Le courant pentecôtiste, en fractionnant l'œuvre de la grâce selon son schéma d'expériences séparées, rappelle la distribution de la sacramentologie catholique : ce qui ne va pas sans faciliter les retrouvailles « charismatiques ».

Si la théologie évangélique porte les couleurs du fondamentalisme, l'histoire est encore en cause. Après la Réforme, après les Réveils

9. Nous nous permettons de renvoyer à notre contribution : « La théologie évangélique hérite-t-elle de Calvin ? », **Actualité de la Réforme**, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 251-264.

(réactions et adaptations, peut-être, au même processus déjà commencé), la nécessité de riposter à la sécularisation accélérée en Occident a modelé la physionomie évangélique, dès lors fondamentaliste. En empruntant l'analyse de Jean Baubérot, nous dirons que les libéraux et modernistes ont choisi une stratégie d'accommodement, tandis que les évangéliques optaient pour la résistance. L'acoustique d'une salle change selon qu'elle est vide ou comble ; les mêmes thèses ne rendent pas le même son selon qu'elles jouissent d'un grand crédit social ou qu'on les maintient contre vents et marées ; la sonorité fondamentaliste des affirmations évangéliques vient de l'environnement changé. La situation nouvelle a conduit à renforcer certains thèmes, surtout le diagnostic sévère formulé à l'endroit des ressources et réalisations humaines. L'augustinisme des Réformateurs n'était guère optimiste, déjà. Le piétisme avait retrouvé la connotation péjorative de « monde » dans les écrits johanniques (et Jc 4, 4 ; 1 Co 1, 20...) ; il avait dévalué l'institution ecclésiastique et dénoncé le christianisme qui n'est que « de nom ». La théologie évangélique voit s'amorcer dans la chrétienté l'apostasie prédite par l'apôtre (2 Th 2, 3) et, partout, s'exalter l'insolence et s'aiguiser la séduction de l'anthropolâtrie. La place variable, souvent considérable, de l'eschatologie répond au sens si fort du règne du mal ou du péché — dont J. Barr accuse les fondamentalistes d'être obsédés [10].

La solidarité de ces accents se découvre aisément. Nous jouerions volontiers les G. O. pour piloter les curieux le long des parcours de sens possibles, du pessimisme anthropologique au révivalisme piétiste, de celui-ci au *sola gratia* et au *coram Deo*, du *coram Deo* au sens de la perdition, et de n'importe quel lieu au *biblicisme* : car il est de tous les circuits, lui qui constitue pour la plupart le premier et le grand caractère distinctif, quasiment le synonyme de « fondamentalisme ». Mais ce n'est pas le moment des promenades. Les évangéliques trahiraient le biblicisme s'ils s'appuyaient en dernière instance sur l'argument de la cohérence. Ils se fieraient indûment à leur raisonnement trop humain. Le vrai fondement ne peut être que l'énoncé de l'Ecriture elle-même, et c'est pourquoi le biblicisme est le trait stratégiquement décisif.

Nous le considérerons en plus grand détail.

10. **Fundamentalism, op. cit., pp. 25 sv, 177.**

la parole inspirée

Les évangéliques, en tout cas leurs théologiens reconnus (dont les ouvrages principaux sont indiqués en fin d'article), professent sur l'Ecriture Sainte une doctrine très traditionnelle [11]. Un séminaire que nous conduisions dernièrement, venu à la lecture de l'encyclique *Providentissimus Deus*, s'est émerveillé de l'étroite concordance entre le fondamentalisme évangélique et les vues de Léon XIII : hormis ce qui touche à l'interprétation, et le complexe obsidional (il nous affecte, espérons-le, à un moindre degré), on retrouve les mêmes thèses, les mêmes soucis, les mêmes arguments. Ce n'est pas d'hier que nous recommandons à nos étudiants l'article « Inspiration et inerrance » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible.* Telle est la foi : l'Ecriture est Parole de Dieu, en vertu de l'inspiration divine des écrivains sacrés, si bien qu'elle est exempte de toute erreur ou contradiction.

Qu'on reconnaisse aux Ecritures la *qualité de Parole de Dieu*, sans réserve ni restriction : voilà ce qui importe au fondamentalisme (sens large). Que les fidèles « *tiennent pour arrêté et conclu qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils oyaient là Dieu parler de sa propre bouche* » [12]. Certes, le « comme si » n'est pas négligeable : le mode indirect, médiation des auteurs et des mots humains, mérite qu'on le médite (à notre avis, c'est l'articulation avec la christologie qui l'éclaire) ; il détermine la pratique de l'interprétation ; mais il ne peut servir de prétexte à aucune atténuation, à rien qui enlève à l'autorité de l'Ecriture-Parole de Dieu, à sa vérité, à sa capacité de faire connaître Dieu et ses bienfaits, qui sont celles de Dieu même parlant. Il ne suffit pas, avec des libéraux, de dire globalement la Bible « Parole de Dieu » parce qu'elle est née d'expériences et d'intuitions religieuses authentiques, de vraies rencontres de Dieu, qu'elle relate ses hauts faits et exprime la vie de son peuple ; et parce que Dieu s'en sert pour se faire connaître aujourd'hui. Il ne suffit pas de dire qu'elle est Parole de Dieu comme Karl Barth a pu le faire : au sens qu'elle le *devient* où et quand il plaît à Dieu, dans l'Evénement qui échappe à notre prise, et non sans paradoxe. L'humi-

11. Réfutation brillante de la thèse contraire : J.D. WOODBRIDGE, « Biblical Authority : Towards an Evaluation of the Rogers and McKim Proposal », **Trinity Journal** 1 (N.S.), 1980, pp. 165-236.

12. J. CALVIN, **Institution de la religion chrétienne**, I, 7, 1.

liation du mode humain par lequel Dieu a parlé ne justifie aucune dialectique.

L'*inspiration* a permis aux écrivains sacrés de proférer la Parole de Dieu et de la consigner dans leurs livres. La théologie évangélique prend le côté du P. Lagrange dans sa polémique contre la tendance du Cardinal Franzelin : logiquement, c'est l'inspiration qui vient d'abord, la qualité de Parole de Dieu en est le fruit. Mais pour bien aboutir où il faut, qu'on garde à la notion toute sa force ! En général, les évangéliques ne font guère d'efforts pour analyser l'activité de l'Esprit inspirant : suggestion, direction, assistance... C'est le résultat qui compte. L'inspiration n'a rien lésé de l'humanité des auteurs (ce sont bien des auteurs) ; elle l'a plutôt libérée, épanouie. La tradition ancienne, Calvin, Gaussen, employaient le mot « dicter », ainsi que *Providentissimus Deus*, d'ailleurs [13] ; il ne s'agissait que de l'autorité du texte, non pas du « comment » mystérieux de l'Esprit. Les fondamentalistes évitent le terme, qui a suscité trop de malentendus. Ils disent l'inspiration « plénière » ou « verbale » : verbale, non pour privilégier l'expression, mais pour ne pas l'exclure.

Parole de Dieu, le discours écrit par les hommes inspirés est entièrement sûr : protégé de toute erreur. L'*infaillibilité* ou *inerrance* de l'Ecriture est l'un des corollaires de l'inspiration plénière. Le Dieu qui parle par des hommes que son Esprit conduit et assiste à cet effet, veut bien condescendre et s'accommoder à notre faiblesse, « bégayer » avec nous (Calvin), mais il demeure le « Dieu qui ne peut mentir » ; ayant pris la responsabilité de toute chose dite, il en garantit la fiabilité. Sont couverts, bien entendu, les seuls énoncés de l'hagiographe : s'il rapporte avec vérité, il n'assume pas nécessairement le jugement qu'il rapporte ; il faut le comprendre selon son intention et les conventions de son langage. Sont exclues toutes les entorses à la *vérité*, et ceci ne concerne pas les irrégularités grammaticales, les chiffres ronds, les raccourcis et condensations, les présentations non chronologiques et la gamme des figures de style. L'infaillibilité ne s'étend pas aux copistes ni aux traducteurs. Les théologiens évangéliques estiment qu'entre l'erreur incompatible avec l'inspiration et les façons de parler que celle-ci admet, dénom-

13. J. CALVIN, **Ibid.**, IV, 8, 8 (le latin se lit : « *Verba quodammodo dictante Christi spiritu* ») ; GAUSSEN, **Théopneustie ou Inspiration plénière des Ecritures**, Paris, L. R. Delay, 1840¹, 1842² (traduit en anglais dès 1841).

mées parfois « erreurs » par d'autres, la frontière se trace sans arbitraire ni équivoque.

James Barr juge que l'affirmation de l'inerrance est le point décisif, et conflictuel entre les fondamentalistes et tous les autres ; il ajoute : les auteurs fondamentalistes ne confessant pas l'inerrance cherchent une échappatoire, mais lui restent asservis [14]. L'abandon de l'inerrance par une « marge » néo-évangélique porte, pour nous, atteinte à l'identité fondamentaliste, mais nous rejoignons d'autant plus facilement Barr sur l'importance de la question. C'est alentour que les discussions finissent toujours par tourner. En elle-même, certes, la doctrine de l'inerrance pèse moins lourd que beaucoup d'autres ; son importance est méthodologique et *stratégique* ; il en va pour elle comme d'une forteresse à la frontière : elle n'a d'importance qu'*attaquée*, mais alors, c'est vital [15].

face à la critique

Attaquée ? Par qui donc ? Un mot, tour à tour adjectif et substantif, monte aux lèvres de la plupart, défenseurs ou adversaires : *critique*. Si l'attitude critique de la modernité, depuis le tournant de 1680-1715, met à mal l'esprit d'orthodoxie, si le criticisme en philosophie engendre les théologies libérales, la doctrine évangélique des Ecritures rencontre la critique biblique, la « haute » critique comme on disait, historique et littéraire. Nous ne rendrions pas compte du fondamentalisme sans préciser comment. En outre, dans la mesure où l'herméneutique, ce recours « post-critique » de certains, présuppose le traitement critique du texte biblique, il convient d'évoquer ce chapitre conjointement. Les théologiens évangéliques l'ont moins négligé qu'on ne croit.

Sur la démarche critique comme telle et sur le maniement de ses outils, les attitudes varient. Pour les uns, « critique » fait encore l'effet de la *muleta* sur le taureau ; l'entreprise tout entière est animée

14. **Fundamentalism, op. cit.**, pp. 40, 55 sv. Plus loin, Barr insinue que des collaborateurs des ouvrages fondamentalistes ne sont pas fondamentalistes (pp. 126, cf. pp. 85 sv, 124).

15. Nous retrouvons l'inerrance ainsi comparée par L. ALONSO-SCHOEKEL, **La Parole inspirée** (Lectio divina 64), Paris, Ed. Cerf, 1971, pp. 282 sv.

par un rationalisme anti-chrétien [16]. Pour une majorité, qui a fait ses études supérieures dans des facultés « pluralistes », l'usage des instruments va de soi, et ils y sont passés maîtres ; ils prêchent *con amore* pour les diverses sortes de critique, historique, formiste, rédactionnelle, des sources, des traditions... [17]

L'aspérité scandaleuse, aux yeux des non-évangéliques, c'est le rejet des résultats prétendument acquis de l'étude critique courante. Sont illégitimes les hypothèses sur les doublets, détectés grâce aux divergences qu'on croit repérer, sur les déformations et enjolivures légendaires des récits, sur les *vaticinia ex eventu*, sur certaines pseudonymies, sur l'incorporation de théories cosmologiques, démonologiques, apocalyptiques, à l'enseignement des textes — théories qu'on ne peut plus recevoir —, sur les théologies antagonistes au sein du Canon, et sur de plus simples fautes accidentelles. Ces hypothèses impliquent toujours de ne pas adhérer à tel ou tel énoncé biblique, erroné ou trompeur au plan même où l'a posé l'auteur.

Une zone assez vaste jouxte la précédente : celle des opinions communément reçues qui se concilient à la rigueur avec l'inspiration et l'inerrance bibliques, tout en trahissant d'autres orientations : la répugnance pour un surnaturel franc et localisé, la préférence pour l'explication par l'immanence et l'horizon proche, la dépréciation de la composante informative sur les faits. Les évangéliques renâclent, mais à des degrés divers : depuis ceux qui suivent sur presque toute la ligne jusqu'à ceux qui refusent en bloc (nous adoptons une position moyenne). Très souvent, il s'agit de l'histoire. Sans exclure *a priori* les genres fictionnels, les évangéliques estiment qu'on leur fait couramment une place excessive ; ils dépensent une part énorme de leur énergie à défendre l'historicité des choses racontées.

On ne démêle guère ici critique et herméneutique. Ils y sont attentifs. Certes, si l'on définit l'herméneutique par le problème : comment accéder à la Parole de Dieu par delà des textes de simple facture

16. Cf. le puissant missile lancé par P. Ch. MARCEL, **Face à la critique : Jésus et les apôtres. Esquisse d'une logique chrétienne**, Genève, Aix-en-Provence, Labor et Fides, Revue Réformée, 1986 (qui s'appuie sur les travaux de Jean Carmignac et Claude Tresmontant).

17. Cf. I. H. MARSHALL, éd., **New Testament Interpretation. Essays in Principles and Methods**, Exeter, Paternoster Press, 1977, 406 p. F. F. Bruce, collaborateur, illustre bien la tendance. Certains des collaborateurs ne sont plus évangéliques à notre sens (D .R. Catchpole, J. D. G. Dunn ; à la limite, J. Goldingay).

humaine et faillibles ?, la théologie évangélique ne fait pas cet effort, voué à l'échec. Mais, pour elle, la proximité de la Parole de Dieu, descendue jusqu'en notre langage, « *dans ta bouche et dans ton cœur* », ne court-circuite pas l'activité réceptrice du lecteur. Il y a toujours interprétation, risque de malentendu, besoin de principes, de règles, de critères. Les évangéliques professent une herméneutique.

A cause du *sola Scriptura*, la difficulté majeure, étrangère au catholicisme conservateur, est de tirer de l'Ecriture la règle pour la bien lire. Aucune norme extérieure ne se surimpose : ni magistère institutionnel, ni raison autonome, ni révélation supplémentaire « illuministe ». Les Réformateurs ont formulé l'axiome *Scriptura semetipsam interpretans* et ont soumis leur exégèse à l'analogie de la foi ; nous avons proposé l'« auto-présentation » de l'Ecriture comme la source des directives.

Ainsi orientée, l'herméneutique évangélique promeut une méthode historico-grammaticale, critique, si on veut, dans l'entier respect des textes ; elle souhaite l'harmonie, mais entend se garder d'harmonisations forcées. Elle s'intéresse vivement au rapport des Testaments, aux genres littéraires. Elle résiste aux courants contemporains qui noient la distinction sujet-objet dans le flux d'une historicité ou historialité sans rivage et sans étoile. Elle se méfie pareillement des théories non-référentielles du langage. Sans l'y réduire, elle maintient, dans la notion de vérité, la composante « réaliste ». Loin de fêter la prolifération protéiforme et le flottement du sens dans tous les sens, elle souligne qu'un énoncé a un sens, objectif, permanent. Arêtes vives.

le plaidoyer

Sur les arguments et les réponses aux objections, nous nous contentons d'un coup d'œil, voire d'un clin d'œil...

La considération la plus chère, sans doute, aux évangéliques, c'est l'extrême similitude de l'attitude du Christ et des apôtres envers l'Ancien Testament, et de la leur. La preuve en a été fournie surabondamment ; elle inclut un témoignage distinct à l'infaillibilité scripturaire ; les auteurs libéraux ne manquent pas qui ont reconnu, en toute probabilité historique, le « fondamentalisme » de Jésus et du christianisme primitif. Comment le disciple ne suivrait-il pas son maître, prêt à le croire *lui* plutôt que ses propres yeux et son

propre jugement ? A ces mots, James Barr s'emporte : « grotesque », et qui provoque le « dégoût » [18] ! Les fondamentalistes font de la loyauté à l'égard de Jésus un levier pour contraindre à des opinions sur l'authenticité d'un écrit ou l'exactitude d'une donnée, ce dont Jésus ne se préoccupait pas ! Le bouillant professeur d'Oxford (Ecossais !) nous semble oublier comment on se courbe devant l'Absolu. Si Jésus n'était qu'un maître supérieur, Barr protesterait avec quelque couleur de bon droit ; mais si nous le confessons comme le *Seigneur*, dans son humiliation même, il suffit que la moindre gouttelette de son autorité absolue rejaillisse sur une question pour qu'elle la décide. Une implication lointaine, avérée, c'est assez. Pour échapper, Barr devrait montrer entre les questions en cause et le propos de Jésus une discontinuité *absolue*, elle aussi ; c'est le contraire qui apparaît. Nous n'avons rencontré aucun auteur qui ait ébranlé l'argument — bien peu l'affrontent.

Les critiques préfèrent produire les faits bibliques qui démentent, à leurs yeux, l'inerrance. Leur nom est légion. Les théologiens évangéliques ont eu le temps de les examiner. Nombre de ces difficultés se balaient d'emblée : elles n'en sont que pour une conception rigide, étriquée, myope, de l'inerrance ; si l'on prend en compte le genre littéraire, le langage « phénoménal » légitime, etc., elles s'évanouissent. Les constructions de la science critique majoritaire sont soumises à leur tour à une scrutation exigeante, qui dévoile la précarité de leurs fondations. A deux étages, surtout, les évangéliques ont fait un travail dévastateur : au plan de la méthodologie, et à celui de l'emploi des données archéologiques. Ils ne sont pas seuls, d'ailleurs : l'école juive (U. Cassuto, Cyrus Gordon...) a émis beaucoup des mêmes reproches ; un Charles Piétri, historien en Sorbonne, déploie un discours critique étonnamment proche de celui des fondamentalistes [19]. Restent quelques problèmes sans solution plausible en vue : nous pouvions prévoir que notre ignorance nous en laisserait sur les bras ; une foi mûrie peut patienter sereinement. Selon le mot magnifique du Cardinal Newman : « *Mille difficultés ne font pas un doute* » ; et nous n'en trouvons pas cent qui soient de quelque magnitude.

18. **Fundamentalism, op. cit., p. 74.**

19. Ch. PIETRI, « De quelques paralogismes de la critique biblique. Questions d'un historien », **Les Quatre Fleuves** 7, 1977, pp. 43-67.

Une polarité se dessine dans l'apologétique fondamentaliste. Les uns, la plupart, travaillent au ras des données de fait, échangeant des arguments particuliers avec leurs collègues ; ils semblent mettre entre parenthèses l'*a priori* de leur foi. D'autres font plutôt ressortir le rôle inéluctable des présuppositions, à l'origine de toutes les thèses ; ils font flèche du bois de l'épistémologie récente, sans vouloir céder au relativisme.

Dans le débat sur l'herméneutique, des alliances aussi se nouent. En linguistique, les évangéliques cherchent soutien du côté qu'illustre en France un Georges Mounin. Ils empruntent parfois les armes de la philosophie analytique [20]. Sur le sens, ils citent le critique littéraire Emmanuel Hirsch plutôt que l'aile gadamérienne. Ils protestent ainsi que la modernité n'a pas qu'une voix, comme l'insinueraient leurs adversaires théologiques, que leur choix n'est pas disqualifié dans le forum contemporain.

Avec plus ou moins de tranchant, ils récusent l'idée de l'autonomie de la raison scientifique et philosophique, désolidarisée de la foi. C'est faussement qu'on autorise telle option philosophique en arguant qu'elle ne touche pas la foi. La séparation est elle-même une thèse particulière, qui a régné dans sa version kantienne, profondément blessante pour la foi chrétienne. L'école néo-calviniste de Herman Dooyeweerd et de Cornelius Van Til, à laquelle nous nous rattachons, développe le plus résolument cette pensée. Elle débusque des « motifs » païens, panthéisants ou dualistes, au cœur des herméneutiques rivales. Elle espère faire valoir le privilège de l'herméneutique évangélique : régie par la vision du monde inculquée par l'Ecriture, mue par le motif biblique fondamental.

l'intention

L'espoir, le vœu, le serment de la théologie évangélique, c'est d'oser la *conséquence* dans la foi. Quand on a misé son tout sur la Seigneurie de Jésus, il est pauvre de s'arrêter à des compromis. Rien n'est plus étrange aux oreilles d'un fondamentaliste comme nous que

20. Cf. la thèse de notre condisciple Anthony C. THISELTON, **The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein**, Exeter, Paternoster Press, 1980, et K. J. VANHOOZER, « The Semantics of Biblical Literature », dans **Hermeneutics, Authority and Canon**, Grand Rapids, Zondervan, 1986, pp. 53-104.

le commentaire, si commun, sur les dogmes qu'il faut changer parce qu'ils ont perdu leur crédibilité, notre culture ne les tolérant plus. Comme si le fait faisait le droit ! Comme si la foule faisait le vrai ! La doctrine de l'Ecriture-Parole de Dieu consonne exactement avec l'affirmation même de la foi : le Verbe devenu chair, la vérité et la vie données sur la terre à celui qui croit. La plénitude de vérité ou sûreté de l'Ecriture correspond à la plénitude du don de grâce descendu jusqu'à nous : la pose du fondement. De même que la pureté de la grâce souligne notre incapacité propre, la réception du don signifie renoncement aux prétentions d'autonomie.

On reste loin de l'immédiateté qui tendrait, et tenterait, au panthéisme : l'Ecriture est faite de signes *créés*, elle est expression de la médiation du Christ, dans son ministère prophétique. Et ce n'est pas la médiation d'un intermédiaire-écran, qui renverrait à une Parole de Dieu à distance. Le motif biblique de la création (non dualiste) assure la « puissance obédientielle » des signes ; la médiation s'accomplit sans distorsion ; le Seigneur exerce sur nous sa Seigneurie.

Evangélique, fondamentaliste : c'est bien l'Evangile, la Nouvelle libératrice, qu'un tel fondement ait été posé [21].

henri blocher

21. La source prochaine de la bibliologie fondamentaliste (large) demeure l'œuvre de B. B. WARFIELD ; ses études les plus significatives sont recueillies dans **The Inspiration and Authority of the Bible**, Samuel G. GRAIG, éd. Philadelphie, Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1948, 442 p.
Dans le flot des ouvrages récents, généralement collectifs et de bonne tenue, nous sélectionnons :
— J. W. MONTGOMERY, éd., **God's Inerrant Word. An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture**, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1974, 288 pp.
— R. R. NICOLE et J. R. MICHAELS, éd., **Inerrancy and Common Sense**, Grand Rapids, Baker Book House, 1980, 203 pp.
— D. A. CARSON et J. D. WOODBRIDGE, éd., **Scripture and Truth**, Grand Rapids, Zondervan, 1983, 446 pp. et son jumeau, **Hermeneutics, Authority and Canon**, même éditeur, 1986, 468 pp.
— N. M. de S. CAMERON, éd., **The Challenge of Evangelical Theology. Essays in Approach and Method**, Edimbourg, Rutherford House Books, 1987, 153 pp.
— enfin, en français, Paul WELLS, coll., **Dieu parle ! Etudes sur la Bible et son interprétation** (Hommage à Pierre Courthial), Genève, Aix-en-Provence, Labor et Fides, Kérygma, 1984, 188 p.

sémiotique & bible

PAROLE, FIGURE ET PARABOLE

Travaux du Colloque de l'Arbresle
(13-15 juin 1986)

Nº 45

J.F. HABERMACHER : Jésus, conteur d'histoires ; la narration dans les paraboles
R. KIEFFER : Traits paraboliques et discours de révélation en Jean 10, 1-21
B.M.F. van IERSEL : Les récits-paraboles et la fonction du secret pour le destinataire de Marc

Nº 46

C. DUQUOC : La parabole comme substitut à la faillibilité du concept
J. JOOSE et P. de MAAT : Une métaphore accompagnée d'un geste. Analyse sémiotique du rite liturgique de la remise du cierge baptismal
J. P. MICHAUD : « *Parabolê* » dans l'Epître aux Hébreux

Nº 47

H. SCHWEIZER : Sémiotique (française) contre exégèse historico-critique (allemande)
H. BOERS : Traduction sémantique et transculturelle de la parabole du bon Samaritain
N.J. TROMP : La métaphore engloutie. Analyse du Psaume 80

Nº 48

J. DELORME : La communication parabolique d'après Marc 4
O. DAVIDSEN : Narrativité et existence. Lecture de l'Evangile de Marc

---

100 francs les quatre numéros
Sémiotique et Bible : CADIR 25, rue du Plat 69288 LYON CEDEX 02
CCP Lyon 6634 80 X

le fondamentalisme dans les traditions chrétiennes

Le fondamentalisme fait question, pour un théologien catholique, non seulement par son contenu doctrinal, mais d'abord à cause de son impact spécifique sur la réalité ecclésiale protestante et, étant donné l'interaction croissante des mondes protestant et catholique comme des cultures anglo-saxonne et française, à cause de son influence sur les pratiques et les croyances de courants catholiques proches. Une comparaison avec l'intégrisme fait apparaître des connivences, mais aussi de claires spécificités. Chacune de ces deux réactions défensives cristallise sur une médiation qu'elle tend à absolutiser : l'Eglise comme porteuse de la Tradition pour les intégristes, l'Ecriture comme vérité unique et unifiante pour les fondamentalistes. La mise en parallèle de leurs structurations dogmatiques fait apparaître de nombreux termes symétriques et des enracinements communs. Cet examen invite, au terme, à dépasser tout monisme et à enrichir chaque voie symbolique chrétienne par une perception christologique plus ouverte.

Le fondamentalisme apparaît, primairement, aux yeux de nombreux catholiques français comme une caractéristique non-chrétienne puisqu'ils appliquent essentiellement ce terme à des formes de l'islam ressenties comme menaçantes. Quelques-uns, plus renseignés, considèrent le fondamentalisme comme une « difficulté » des Eglises sœurs d'outre-Atlantique, difficulté dont ils seraient totalement exempts de par leur tradition catholique et leur culture française. Depuis un certain nombre d'années, des prêtres ou des laïcs en responsabilité pastorale — surtout dans la tâche d'enseignement, mais aussi dans le ministère dit ordinaire — observent, à travers des attitudes concrètes ou des positions doctrinales, que le phénomène est plus proche encore qu'on ne le croyait, au point que le concept pourrait être adapté à leur propre Eglise.

Pour l'observateur catholique, marqué plus ou moins consciemment par une tradition concrète de prééminence de l'Eglise sur l'Ecriture, un regard plus précis sur ce phénomène historique l'amènera très vite à s'étonner devant son importance théologique et pastorale et,

comparativement, sa faible traduction ecclésiologique dans un univers protestant pourtant réputé pour sa souplesse institutionnelle : si des organisations efficaces ont été créées, seuls quelques groupes américains très minoritaires se sont attribué le nom d'« Eglises fondamentalistes » tandis que les principaux représentants historiques appartiennent aux « grandes Eglises » protestantes.

La richesse de significations investies dans le terme « fondamentalisme » surprend et rend singulièrement complexes les questions que le phénomène ne manque pas de soulever. Elle invite à la prudence celui qui découvre cet univers ; aussi nous contenterons-nous de quelques observations et réflexions portées par deux types de questions :

— la diversification des fondamentalismes, observable dans l'histoire, selon des variantes géographiques, confessionnelles, politiques ou sociologiques, atteint-elle à un stade où les frontières du protestantisme sont franchies ?

— les *a priori* de la tradition protestante — en particulier le *Scriptura sola* — semblent faire l'objet d'attitudes contradictoires ; la source de ces contradictions tient-elle strictement à cette tradition et peut-elle influencer une tradition fondée sur d'autres *a priori*, comme le catholicisme ?

I

la nébuleuse fondamentaliste : rapprochements et identification

Un rapprochement vient spontanément à l'esprit du catholique : le fondamentalisme n'est-il pas l'intégrisme des protestants ? La comparaison mérite d'être approfondie, mais l'identification reste difficile, d'autant que l'intégrisme représente lui-même un ensemble de définition délicate. Justifiant cette comparaison, la même âpre revendication d'orthodoxie habite les deux discours, il faut le reconnaître, étant bien entendu que le contenu de cette orthodoxie varie selon les appartenances. Cette parenté de style se retrouve dans une littérature essentiellement apologétique et souvent répétitive dans ses thèmes : « inerrance des Ecritures », « rapports entre Bible et science », « théologie de la création », inspirent l'essentiel de productions fondamentalistes très inégales dans leur qualité de

réflexion et leur degré de conservatisme, tout comme celles des courants intégristes et conservateurs catholiques gravitent autour de « catéchèse », « liturgie » et « magistère ».

une impression de « déjà vu »

Le catholique qui lit le livre majeur de James Barr sur le fondamentalisme voit le parallélisme s'approfondir [1]. La description des organisations, leur art d'établir un cordon sanitaire pour empêcher toute contamination doctrinale, la méfiance envers les ministres, responsables du relâchement des Eglises établies — méfiance mêlée, puisque James Barr mentionne de nombreuses vocations ministérielles au sein de ce courant (p. 31) —, la défiance envers la recherche intellectuelle liée à l'admiration pour toute entreprise de réhabilitation des habitudes de pensée, l'ensemble des tensions intra-ecclésiales provoquées par le phénomène, tout cela éveille des réminiscences. On sort de cette lecture avec le sentiment que les fonctions du fondamentalisme et de l'intégrisme se répondent dans les systèmes catholiques et protestants, fonctions à la fois d'attestation et de contestation. Attestation autour de valeurs ancrées dans le passé, intrinsèquement liées à la foi, et contestation de valeurs perçues comme nouvelles et dangereuses pour la foi.

On ne s'étonnera donc plus vraiment de découvrir, au cours des dernières décennies, des accents parallèles, en cohérence avec des événements communs, en particulier intellectuels, comme la confrontation aux théories évolutionnistes ou les nouvellles traductions bibliques [2]. Les premiers usages comparables des mots « intégriste » et « fondamentaliste » sont presque contemporains : respectivement vers 1910 en France et en 1920 aux Etats-Unis. A ce stade initial, on peut observer déjà des croisements, indices qu'il y a plus de points communs qu'on ne le laisse généralement entendre : une bonne part de l'offensive « intégraliste » cristallise à propos de recherches exégétiques (celles de Loisy en particulier) et l'ennemi poursuivi par « *ceux qui mènent le combat royal pour les fonde-*

1. J. BARR, **Fundamentalism**, Londres, S.C.M. Press ; 1re éd. 1977, 2e éd. 1981, 376 p.

2. Cf. E. POULAT, « La querelle de l'intégrisme en France », **Social Compass** XXXII/4, 1985, p. 349 et J. BARR, **op. cit.**, pp. 209-213.

ments »[3] reçoit l'appellation de « moderniste », mise en faveur en 1907 par l'encyclique *Pascendi dominici gregis* de Pie X. La parenté est telle qu'on trouvera toute naturelle cette définition du fondamentalisme, dans un dictionnaire catholique italien de 1953 : « *Un groupe de protestants des U.S.A. qui se rapprochent en majorité du catholicisme parce qu'ils admettent de nombreuses vérités de foi propres au catholicisme* »[4].

Plus profondément, on peut tenter l'hypothèse suivante : fondamentalisme et intégrisme sont deux réactions défensives à partir de deux cohérences culturelles et ecclésiales différentes devant une même remise en cause théologique et pastorale. Cette remise en cause ressort essentiellement de la confrontation idéologique avec une société civile où l'athéisme a obtenu droit de cité, plutôt que d'une situation politique avec des enjeux précis de pouvoir ; et, pour cette raison sans doute, cette épreuve est largement ressentie par les tenants de ces réactions comme une menace diffuse, globale et sournoise, qu'il faut nommer afin de la démasquer : on assiste, selon l'expression de l'encyclique de 1907, au « *rendez-vous de toutes les hérésies* ». Ajoutons que ces réactions prennent un tour particulièrement vigoureux en France et aux Etat-Unis, sous l'effet de l'interprétation que ces pays font de leur histoire comme une histoire d'élection : à la catholique et française « fille aînée de l'Eglise » correspond, du côté américain et protestant, « *ce pays béni* (...) *spécialement mis à part, qu'un plan divin a placé* (...) *ici, entre les océans, pour qu'il puisse être retrouvé par tous les gens partout dans le monde, qui éprouvent un amour particulier pour la foi et la liberté* »[5].

des spécificités non négligeables

Il faut également percevoir quelques différences sensibles entre le fondamentalisme et l'intégrisme. La première tient justement au contexte politique que nous venons d'évoquer : les Etats-Unis ne

3. Cette définition des fondamentalistes revient à l'inventeur du mot, Curtis Lee Lewis, dans son éditorial du **Watchman Examiner** du 1er juillet 1920.

4. MERCATI & PELZER, **Dizionario Ecclesiastico**, Turin, Ed. U.T.E.T., 1953, t. 1, article « Fondamentalisti ».

5. Ronald REAGAN, Discours du 25 novembre 1982 devant l'Association Nationale des Evangéliques, cité par G. GOLDING, « L'évangélisme : un intégrisme protestant américain », **Social Compass** XXXII/4, 1985, p. 369.

sont pas la France, tant pour l'histoire politique que pour la fonction de l'Eglise ou des Eglises dans la société. Ainsi l'anti-démocratisme et l'opposition à la liberté religieuse sont des thèmes majeurs qui accompagnent le discours intégriste classique et reflètent un contexte politique plus prégnant que dans le fondamentalisme où l'on a pu déceler, dans ses traditions millénaristes originelles, des tendances plus anti-révolutionnaires que pro-monarchistes. On trouve ici une transcription politique de la variante eschatologique observable entre les deux courants et que nous retrouverons appliquée à l'ecclésiologie : le fondamentalisme privilégie une attente extra-institutionnelle, l'intégrisme, un retour des institutions sacrées.

Concrètement, cette légère préférence démocratique du premier explique des attitudes politiques ou des méfiances anti-catholiques : attitudes politiques, comme celle du représentant Cundiff qui, en 1922, dans la fébrile ambiance de la dispute anti-évolutionniste, fait passer ses convictions sur la neutralité religieuse de l'Etat avant sa profession de foi créationiste et empêche ainsi le vote d'une loi interdisant l'enseignement des théories évolutionnistes dans les écoles du Kentucky [6] ; méfiances anti-catholiques, comme celle qu'on perçoit dans ce jugement d'historiens fondamentalistes : « *Bien des années après que des révolutions politiques aient mis fin à l'emprise romaine, les esprits en restent encore souvent marqués : une large partie de la population éprouve de la sympathie pour les régimes politiques autoritaires et même totalitaires. Elle garde une certaine nostalgie d'être dirigée par un chef sur lequel elle se déchargerait de toute décision responsable* » [7].

Une deuxième différence vient du contexte religieux, le protestantisme ne partageant pas la même ecclésiologie que le catholicisme : la frontière entre « traditionalisme » ou mieux « conservatisme religieux » et « intégrisme » est relativement plus facile à repérer aujourd'hui que celle qui sépare les fondamentalismes en « mous » et en « durs ». On peut, certes, supposer que les petites dénominations qui s'affirment d'emblée fondamentalistes sont plus dures ; on observe aussi que, dans les grandes Eglises, certaines favorisent

6. G. GOLDING, **... Mais délivre-nous du mal. Une manifestation de la culture religieuse au Sud des Etats-Unis : la croisade anti-évolutionniste des années vingt**, Thèse, Université de Paris I, 1980, pp. 119-121.

7. E. JORDAN, J. KREITMANN, **Abrégé de l'histoire de l'Eglise chrétienne**, Flavion (Belgique), Ed. Le Phare, 1975, p. 286.

plus que d'autres ces tendances conservatrices, mais le nombre contribue nécessairement à la diversification. Le point essentiel, ici, est qu'on ne retrouve pas les repères discriminants du fonctionnement catholique (le pape, le concile, le droit canon) dont l'autorité, selon qu'elle est reconnue ou bafouée, permet de distinguer entre « traditionaliste » ou « conservateur » et « intégriste », cette distinction n'empêchant nullement, bien sûr, les passerelles de se tendre entre les deux réalités...

De cette double tradition religieuse, vient enfin une différence centrale : le fondamentalisme se réclame de la Bible, l'intégrisme de la Tradition ; l'un, des « fondements » écrits auxquels il faut revenir, l'autre, d'une totalité acquise à préserver « intégralement ». Il y a là, en fait, deux styles de conservatisme religieux qui ne se recouvrent pas pleinement et dont les caractéristiques transpirent à travers l'étymologie. Le fondamentalisme, né au pays de la « nouvelle frontière », se définit plutôt par un rapport aux origines, qui peut faire place éventuellement à une dimension temporelle plus dynamique dont les références millénaristes et le prosélytisme intempestif sont les illustrations les plus réputées. L'intégrisme, né dans la vieille Europe, se situe davantage dans un espace à restaurer, dans la perspective d'un combat interne au périmètre de la chrétienté, combat dont la nostalgie reste le moteur.

connivences et complicités

A partir de cette différence, on peut estimer que les connivences sociologiques du fondamentalisme promettent, à vue humaine, probablement plus d'avenir que celles de l'intégrisme. La cohérence culturelle entre le scientisme ambiant et l'individualisme croissant des sociétés occidentales et le fondamentalisme permet de penser que celui-ci vient servir de façon renouvelée le combat anti-moderniste au cœur de la modernité. Le fondamentalisme comme avenir du conservatisme catholique ? Certains le pensent et parlent, à partir de la réalité française, en tant que sociologue, historien ou exégète, selon les cas, de l'émergence possible ou actuelle d'un « fondamentalisme catholique », ou d'un « néo-fondamentalisme », ou encore

d'un « fondamentalisme franco-catholique »[8]. De l'autre côté de l'Atlantique, si un exégète évoque plus précisément le caractère marginal du « fondamentalisme catholique militant », « le grand nombre de fondamentalistes inconscients », et « le nombre croissant des fondamentalistes catholiques conscients sous l'influence du fondamentalisme protestant par des contacts dans des mouvements charismatiques ou à visées morales (*moral-issues movements*) »[9], c'est un sociologue qui tisse la comparaison entre « le conservatisme catholique (différencié de l'intégrisme proprement dit) et le fondamentalisme protestant » et décrit « l'alliance *de facto* cousue de fil lâche » entre « les catholiques militant pour la vie » et la Majorité morale[10]. Des rapprochements et des contacts sont donc déjà observables, qui toucheraient davantage le conservatisme bourgeois que l'intégrisme de tradition monarchiste.

Certains facteurs viennent encourager ces alliances de part et d'autre. On ne peut nier la séduction qu'exerce sur certains fondamentalistes le catholicisme d'avant Vatican II, voire du XIXe siècle : époque de la définition de l'infaillibilité, de structures stables et repérables, souvenirs d'une lutte efficace empêchant le modernisme catholique de suivre le libéralisme protestant dans ses excès... Il est vrai qu'il n'y a rien de plus déstabilisant et de plus difficile à accepter que de voir ses « ennemis » changer : on comprend donc mieux Mgr Lefebvre que les autres évêques[11].

D'un autre côté, la part du catholicisme qui ne se refuse pas totalement au concile Vatican II est marquée par la pratique d'un « nouveau » rapport à la Bible ; cette redécouverte vaut à nombre de catholiques de se confronter aux pièges du littéralisme, du concordisme, de l'historicisme ou de l'interprétation surnaturaliste, confron-

8. Cf. E. POULAT, **art. cit.**, p. 347 ; R. REMOND, « Le "néofondamentalisme" chrétien. Regard sur la situation présente du catholicisme français », **Confrontations**, mars 1985, pp. 6-18 ; P. GIBERT, « Enjeux d'un fondamentalisme catholique », **Documents/Episcopat** 17, novembre 1987, 9 p.

9. R.E. BROWN, « "And the Lord said"? Biblical reflections on Scripture as the Word of God », **Theological Studies** 42, 1981, p. 5.

10. M. CUNEO, **« Le conservatisme catholique nord-américain », Pro Mundi Vita : Dossiers** 1, 1987, pp. 14-15, 21, 24, 28-29.

11. Cf. F. BLUCHE, P. CHAUNU, **Lettre aux Eglises**, Paris, Ed. Fayard, 1977, 209 p. ; F.-G. DREYFUS, **Des évêques contre le pape. Essai sur la crise du catholicisme français**, Paris, Ed. Grasset, 1985, 236 p.

tation dans laquelle nos frères protestants nous ont précédés depuis longtemps. Cette pratique vient révéler un autre point de différenciation avec l'intégrisme dans la manière d'interpréter, point qui n'a pas échappé aux intéressés : « *J'en suis à me demander s'il n'arrive point, au moins dans certains cas, au mouvement biblique actuel de dévier et de s'égarer, et parfois même jusqu'à couvrir par l'autorité des Livres Saints des tendances hérétiques. On pratique, sans peut-être en avoir claire conscience, un détournement de l'Ecriture Sainte* » [12]. Notons que la prise de conscience qui amène ces intéressantes remarques vient de la découverte d'« hérésies » plus ou moins répertoriées, et non pas de la pratique même de lecture à laquelle on ne s'intéresse pas vraiment. S'il n'y a pas de différences dans les résultats essentiels — ce qui est souvent le cas —, jamais l'intégriste ne verra que c'est par un chemin différent que le fondamentaliste y arrive. Si un soupçon d'hérésie apparaît, c'est « le mouvement biblique » qui sera mis en cause. En effet, dans le protocole intégriste, le magistère l'emporte sur la Parole de Dieu (identifiée par eux, comme par des fondamentalistes, à l'Ecriture), en opposition formelle avec la Constitution dogmatique *Dei Verbum* : « *Le magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu* » (§ 10) !

Il y a donc des problèmes pratiques et pastoraux de lecture et d'interprétation bibliques, ce n'est que trop évident : c'est même la source du premier usage du mot « fondamentaliste » adapté à la réalité pastorale catholique [13]. Il reste que cet usage risque d'être trompeur ; d'une part, parce qu'il semble assimiler un peu rapidement littéralisme et fondamentalisme et, d'autre part, parce qu'il vise seulement une attitude, une pratique, dans un cadre où la Bible ne joue pas un rôle symbolique exclusif. Or, le fondamentalisme véritable apparaît lorsque ce monopole dans l'usage symbolique de la Bible est établi. Et il peut apparaître chez un catholique contemporain qui « canoniserait » une expérience spirituelle personnelle vécue par la médiation du texte biblique.

12. R.-Th. CALMEL, « Détournement de l'Ecriture Sainte », **Itinéraires** 93, mai 1965, pp. 16-17.

13. **Comité épiscopal américain de recherche et de pratique pastorale**, « Déclaration sur "les charismatiques catholiques aux Etats-Unis" », **Documentation catholique** 1670, 16 février 1975, p. 158.

au cœur de la problématique fondamentaliste

Cette remarque nous amène à ce qu'il faut, avec James Barr et d'autres, reconnaître comme l'élément central du fondamentalisme : *l'inerrance biblique* avec toutes ses conséquences ou (et ce deuxième point fait davantage l'originalité de James Barr) l'inerrance comme « religion ».

L'inerrance n'est pas un thème étranger à la tradition théologique catholique, puisque la première mouture de la Constitution *Dei Verbum*, refusée par les Pères conciliaires au début de Vatican II, comportait un chapitre intitulé « Inspiration, inerrance et composition littéraire de l'Ecriture ». Le texte final ne gardera sur ce point qu'une seule phrase : « *Il faut déclarer que les livres de l'Ecriture enseignent fermement, fidèlement et* sans erreur *la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées* », phrase qui prend soin de mettre en relation la vérité avec l'œuvre de salut, comme dessein central de Dieu, afin d'éviter de chercher dans la Bible une vérité sans rapport avec ce dessein.

Dans la tradition fondamentaliste, le terme d'inerrance connaît une meilleure fortune : il devient un terme privilégié dans la mesure où il permet de se démarquer de l'infaillibilité catholique et pontificale, selon certains, dans la mesure où il va plus loin que celle-ci, selon d'autres [14]. Pour le théologien fondamentaliste, l'essentiel du travail consiste désormais en une défense et illustration de l'inerrance, et cela en vertu du *Scriptura sola*, à partir de la Bible uniquement. James Barr a bien montré la vanité de cet effort (pp. 73-85). Il importe de saisir que ce dogme est central ; tout le reste en dépend. Ce qui a fait la réputation du fondamentalisme, l'anti-évolutionnisme ou, plus positivement, le créationisme, prend sa source ici et forme un fleuve qui est loin d'être tari. Et ce fleuve ne roule pas seulement les eaux bourbeuses d'un fondamentalisme américain, primaire et extrémiste : l'anti-évolutionnisme se retrouve aussi, avec des formu-

14. Cf. R. PACHE, **L'inspiration et l'autorité de la Bible**, Saint-Légier (Suisse), Ed. Emmaüs, 1967, p. 111 ; C. R. RYRIE, **La perfection de la Bible**, Genève, Ed. La Maison de la Bible, 1981, pp. 13-27.

lations pleines de précautions, chez de plus classiques théologiens « évangéliques » en congrès à Chicago ou enseignant en France [15].

Au-delà et en-deçà d'un travail théologique, à partir du dogme de l'inerrance, le fondamentalisme génère tout un rapport symbolique à la Bible, vérité faite lettre, et donc toute une attitude religieuse marquée par la certitude donnée par les Ecritures. A travers le qualificatif de « vrais chrétiens » que s'attribuent les fondamentalistes, James Barr dénonce particulièrement la discrimination qu'ils opèrent ainsi dans les Eglises et montre comment cette attitude se justifie difficilement (pp. 13-17). Ce faisant, a-t-on pu dire, il se situe à son tour comme « vrai chrétien » et victime de l'orgueil spirituel [16]. En dehors du tour polémique du propos, ce reproche n'a pas vraiment de justification, car l'ensemble du discours de James Barr tend à redonner à la vie chrétienne personnelle une dimension ecclésiale authentique, actuelle (où l'on ne se réfère pas seulement à l'Eglise idéalisée d'autrefois) et efficace (pas seulement utile) ; il permet ainsi de renvoyer l'attribution de la vérité du christianisme, si ce n'est du chrétien, à d'autres instances que la seule conviction d'un individu ou d'un groupe. Et, à terme, revenant des effets religieux de l'inerrance à l'inerrance elle-même, il en arrive à réintroduire la doctrine de l'Ecriture comme « une partie spéciale de la doctrine de l'Eglise » (p. 288). Réorienter le regard du fondamentaliste vers l'Eglise, concrète, actuelle, décevante à certains égards, mais aussi porteuse de vérité et du salut en Jésus-Christ, c'est là une direction essentielle que la Tradition catholique authentique ne peut qu'encourager, mais à condition de ne pas arrêter ce regard et de ne pas oublier ce qui est légitimement cherché par le fondamentaliste : le visage de son Seigneur qui est aussi celui de l'Eglise.

15. « *Nous affirmons que Genèse I-XI raconte des faits comme tout le reste de ce livre. Nous rejetons la théorie selon laquelle les enseignements de Genèse I-XI sont mythiques comme nous rejetons l'idée que des hypothèses scientifiques sur l'histoire de la terre et l'origine de l'homme puissent être invoquées pour renverser ce que l'Ecriture enseigne sur la création.* » « Déclaration de Chicago sur l'herméneutique biblique (13 novembre 1982) », **Ichtus** 113, 1983-2, pp. 20-25, article XXII ; et de Paul WELLS, de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence : « *Un siècle a passé et l'hypothèse transformiste est sérieusement contestée* » **Quand Dieu a parlé aux hommes**, Guebwiller, L. L. B., 1985, p. 114.

16. E. POULAT, **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 25/50, 1980, p. 239.

II

variations croisées sur des thèmes communs

De l'Eglise à la Bible ou de la Bible à l'Eglise, dès lors que le croyant se met, plus ou moins nettement, plus ou moins consciemment, à choisir l'une contre l'autre, pour tenter de se saisir et de rendre compte de sa foi, des théologies monocolores aux structures étonnamment symétriques se tisseront dans un face à face « intégrisme-fondamentalisme ». Nous refuserons donc, dans ce rapide parcours, de choisir entre l'Eglise ou la Bible, mais nous irons de l'une à l'autre, en nous efforçant de ne jamais oublier l'une pour l'autre.

l'église sous la bible

L'ecclésiologie sous-jacente au fondamentalisme protestant n'est pas seulement marquée par une prééminence de l'Ecriture sur l'Eglise ; il s'agit de la prééminence d'une Ecriture canonisée sur une Eglise sous-évaluée. En effet, cette théologie développe à propos de la Bible une analogie christologique, de telle manière que l'affirmation de foi sur l'Ecriture comme Parole de Dieu passe de l'évocation symbolique à l'identification et à l'indifférenciation. Quant à l'Eglise, de seconde qu'elle était, la dure réalité des relations intra-ecclésiales aidant, elle se trouve, dans son invisibilité, renvoyée aux temps derniers (puisqu'elle est sainte) et, dans sa visibilité, réduite à une simple organisation (car elle reste utile et pratique). La coupure entre le mystère et l'institution est consommée. Là encore, le parallèle s'impose avec l'intégrisme qui fait, lui, porter sur l'Eglise une analogie christologique qui, en soi, « n'est pas sans valeur », mais il le fait en supprimant la distance que suppose l'analogie et il trouve ses délices dans la définition ambiguë de Bossuet sur l'Eglise, « Jésus-Christ répandu et communiqué ». La ressemblance vient donc des dysfonctionnements dans l'usage de l'analogie, en particulier dans l'indifférenciation entre Parole de Dieu et Ecriture dont Barth a montré la nocivité ou dans l'indifférenciation entre Christ et Eglise que *Lumen gentium* rend désormais difficile [17]. Dans l'un et l'autre cas, la médiation absorbe le Médiateur en minimisant la Seigneurie de Dieu sur la Bible ou sur l'Eglise, et une monophonie est imposée à la révélation de Dieu. Là où la réflexion théologique est venue

17. Cf. K. BARTH, **Dogmatique**, III, § 19-2 ; **Lumen Gentium**, § 7-8.

nourrir la foi en élaborant distinctions et rapprochements analogiques, le réflexe d'orthodoxie est venu les durcir en séparations et identifications.

Si l'intégrisme comme le fondamentalisme se caractérisent par leur opposition aux recherches exégétiques, n'est-ce pas aussi qu'ils réagissent aux perturbations provoquées par celles-ci dans les séparations et identifications acquises : perturbations pour le fondamentalisme à cause de la mise en valeur d'un agir instituant du Christ dont l'Eglise est le fruit premier, et surtout du rôle capital de l'Eglise dans l'élaboration des Ecritures ; perturbations pour l'intégrisme avec la mise en évidence que les institutions actuelles ne sont pas directement issues de l'Ecriture, mais aussi que, si la tradition est novatrice, c'est par sélection autant que par addition.

L'ecclésiologie « inexistante » du fondamentalisme se justifie par une présomption de risque de détournement du Christ ; l'« inanité » scripturaire de l'intégrisme, de même. Mais, à la réponse qui consisterait à se tenir là où est le risque, là où est la distance de l'analogie, et à vivre et faire vivre là une foi en Christ parce que c'est son lieu, il est préféré un retour sur des lieux déjà marqués du Christ, sur les médiations d'une expérience spirituelle peut-être réelle, mais surtout passée.

le révélateur de l'œcuménisme

Un des lieux les plus sensibles pour saisir l'ecclésiologie sous-jacente du fondamentalisme demeure son opposition théorique et concrète à tout rapprochement œcuménique, ce qui ne veut pas dire à toute rencontre interconfessionnelle. L'expression la plus connue en est la fondation, en août 1948, à Amsterdam, sous la houlette américaine de fondamentalistes durs, d'un anti-Conseil Oecuménique des Eglises, l'*International Council of Christian Churches.* Il se présentait alors lui-même comme défenseur de « l'unicité (*oneness*) de la foi » contre « trois formes de fausse religion » : le catholicisme romain, l'orthodoxie grecque et « ce qui est communément appelé le modernisme protestant » [18].

Cette paradoxale expression interconfessionnelle de l'anti-œcuménisme ne représente qu'une part extrême et activiste du fondamen-

18. F. A. SCHAEFFER, **Presenting an International Council of Christian Churches**, New-York, 1948, p. 29.

talisme, mais elle est significative, d'autant qu'elle rejoint encore ici la position intégriste. Si l'opposition à l'œcuménisme s'appuie sur les risques d'« indifférentisme religieux » dans le cas de l'intégrisme, le fondamentalisme insiste sur les risques de « syncrétisme doctrinal ». Ce sont les voies du salut, dans leurs expressions objectivées, qui sont en péril dans les deux cas : la visibilité du « credo » et la visibilité de l'Eglise. L'accent est différent, bien sûr, mais on ne jurerait pas que les deux aspects ne jouent pas en réalité leur rôle dans chaque cas. Parler, avec Vatican II, d'une « hiérarchie de vérités » ne doit pas faire problème qu'au fondamentaliste ; et la crispation sur les coupures confessionnelles ne doit pas être le monopole de l'intégrisme. Mais si les frontières sont défendues par l'intégriste pour préserver l'Unique Eglise Sainte présente au milieu du monde, elles sont défendues par le fondamentaliste parce que Dieu seul peut être l'artisan d'unité et de purification de Son Eglise, qui ne reste telle qu'invisiblement et eschatologiquement.

le futur déchiffré

L'ecclésiologie fondamentaliste, « sous-jacente » ou « inexistante », est entièrement inscrite dans le chapitre de l'eschatologie. Des historiens du fondamentalisme, comme Ernst Sandeen, en ont mis en valeur les racines millénaristes, et il est remarquable que les seules références explicites à ce phénomène religieux dans la *Dogmatique* de Karl Barth viennent dans la section portant sur l'eschatologie. Même si elle n'est pas toujours millénariste, l'eschatologie fondamentaliste reste souvent d'un équilibre problématique ; là encore, une mise en symétrie serait possible avec l'intégrisme. Beaucoup plus que sa venue, c'est son retour que l'on attend de Jésus-Christ : il n'y a plus rien à attendre de Lui, en dehors du fait qu'Il arrivera pour juger un monde dont il y a encore moins à attendre. On ne peut donc dire, à proprement parler, qu'Il vient au présent, l'insistance portant sur le fait qu'Il est venu. Cette incapacité à penser vraiment le temps de l'attente, ajoutée au refus d'un monde organisé sans Lui, pousse à réinterpréter les désordres du monde moins comme des effets de la Parole Vivante, qui déjà manifeste son efficacité de travail et de jugement, que comme des signes de la fin de ce monde. On en arrive donc, en relisant comme des prédictions les passages eschatologiques du Nouveau Testament, à insuffler un ordre signifiant à des textes qui ne font qu'interpréter le désordre.

le penser immuable

Cette volonté d'ordre se retrouve dans une question aiguë de James Barr : le fondamentalisme n'opère-t-il pas une réintroduction plus ou moins subreptice de la « théologie naturelle » sous couleur de fidélité biblique ? Appuyée sur de fines observations et des aveux d'auteurs, cette critique fait apparaître une structure d'interprétation « fortement rationaliste et intellectualiste » sur un modèle philosophique prékantien (pp. 270-279). Avec cette nouvelle et étonnante correspondance avec l'intégrisme catholique, dont on savait qu'il est bien moins traditionaliste qu'il ne le proclame, on découvre un fondamentalisme plus traditionaliste qu'il ne le croit...

En fait, cette théologie naturelle fonctionne différemment dans l'intégrisme et dans le fondamentalisme, *sola Scriptura* oblige : dans ce dernier cas, elle vient surtout, semble-t-il, réassurer de l'intérieur une crédibilité de la révélation, cependant que l'assentiment à l'Ecriture-Parole de Dieu reste déterminant pour marquer la limite entre ceux qui appartiennent au Christ et ceux qui sont du monde. Cette réassurance s'opère diversement : certains demandent à la théologie naturelle de soutenir leurs tentatives concordistes pour concilier « faits » bibliques et « faits » établis par la science ou l'histoire ; d'autres, se refusant au concordisme, en appellent à une théologie pérenne pour manifester le caractère provisoire des changeantes hypothèses scientifiques. Le but du fondamentalisme, on le voit, n'est pas d'écarter le risque d'une particularisation sur base de discours biblique ; l'universalisation de la Bonne Nouvelle se poursuit par simples proclamations de l'Ecriture ou encouragements à lire la Bible. A l'inverse de l'intégrisme classique, qui insiste davantage sur une rationalité universelle s'imposant à tout homme et manifestée dans la révélation, le fondamentalisme s'appuie sur une révélation dont la croissance dans l'univers s'impose par la force de la Parole sur le cœur humain.

Derrière cette question de la théologie naturelle, on peut se demander si le rapport au monde, que ces deux courants veulent, dans un style souvent un peu manichéen, d'une opposition si pure et si tranchée, ne serait pas travaillé par une certaine forme de séduction, sensible en bien d'autres points. Mais on peut se demander également si cette théologie naturelle n'exprime pas la nostalgie d'une pensée non seulement stable, mais unique.

l'impossible pluralisme théologique

Pour une saine lecture de la Bible, l'appel à « l'analogie de la foi » est fort utile et légitime en soi : *Dei Verbum* (§ 12) le reprend, en l'accompagnant de la mention catholique du rôle de la Tradition ecclésiale dans cette lecture. Par sa fréquence chez les fondamentalistes, cet appel manifeste une certaine obsession de l'unicité de la foi : sans appui possible sur une Tradition plurielle et unifiante à la fois, il s'oppose à un pluralisme théologique qui déstabilise devant l'Ecriture en en développant les apories. Comme l'intégrisme, suite à l'indistinction de fait entre la foi, le dogme et la théologie, le fondamentalisme n'arrive pas à penser le pluralisme théologique. Il n'accepte que celui qui a pris l'expression d'une tradition ecclésiale confirmée. Sinon, il le pense comme un danger : « *Qu'est-ce que le pluralisme ? Un slogan hypocrite qui permet d'introduire au moins un athée dans chaque bergerie* » [19]. Et de là naissent toutes les raisons de se retourner vers des formes de la pensée qui évoquent une unicité même factice : scientificité, positivisme, théologie naturelle... Au-delà même de la question de l'autonomie relative de la recherche théologique, réduite ainsi à une pure réédition ou à une apologétique, c'est la question de l'autonomie de la recherche scientifique qui se trouve posée une fois de plus. La distinction que fait James Barr entre exégètes conservateurs et commentateurs fondamentalistes trouve ici sa justification : c'est à ce carrefour qu'ils divergent.

Les certitudes de foi et les certitudes scientifiques, séparées ou identifiées selon les cas par les fondamentalistes, partagent, de par leur effet dans le champ social, le même risque de détournement idéologique : la vérité sert alors le rassemblement du groupe, tandis que l'Eglise, en principe, se rassemble dans sa diversité pour servir la Vérité une. L'explosion fondamentaliste, dans le Vieux Sud des Etats-Unis pendant les années 1920 a bien montré comment les enjeux de pouvoir et d'identité sociale et culturelle pouvaient investir, là comme ailleurs, les disputes « théologiques ». Le glissement ne vient-il pas alors de la manière dont les Eglises se rassemblent, l'action pastorale ayant besoin d'objectifs clairs et sériés pour provoquer à une unité ? Le réflexe d'orthodoxie, par opposition à la réflexion théologique, n'a-t-il pas sa source dans cette nécessité pastorale ? D'autant que, dans le fondamentalisme comme dans

19. F. BLUCHE, P. CHAUNU, **Lettre aux Eglises**, **op. cit.**, p. 59.

l'intégrisme, la nostalgie de l'unité perce facilement sous les références au « bon peuple de Dieu » ou au « petit peuple » et sous les remarques agressivement anticléricales ou anti-intellectuelles... Nostalgie plus qu'aspiration, l'unité est surtout celle qui s'est réalisée à un moment autour de la Bible ou d'une tradition ecclésiale et qu'il faut préserver, plutôt que celle qui s'accueille, se construit et demeure à venir.

la bible, lieu d'une pâque

Le reproche théologique le plus fréquemment adressé au fondamentalisme est de s'appuyer sur une Bible plus divine qu'humaine. Il trouve sa source, positivement, dans la surévaluation symbolique de la médiation biblique et, négativement, dans l'accusation que les exégètes triturent l'Ecriture, cette accusation s'accompagnant souvent du soupçon de méconnaissance du caractère divin : pourquoi ce soupçon ne va-t-il jamais jusqu'à la méconnaissance du caractère humain, qui appelle également, grâce à Dieu, le respect ? La critique classique de lignée barthienne sur l'usage hémiplégique de l'analogie christologique va donc jusqu'à parler de « docétisme biblique ». Une fois l'Ecriture rendue à son équilibre humano-divin et l'exégèse légitimée, James Barr montre bien que tout n'est pas résolu : l'usage exclusif de l'analogie christologique mène « *à un transfert implicite de l'union hypostatique du Christ (...) effectué pour la Bible* » [20].

Nous assistons ainsi, dans le débat récent entre exégètes et fondamentalistes, à une sorte de transposition de la querelle entre christologies descendantes et christologies ascendantes. Là encore, les retrouvailles entre fondamentalistes et intégristes s'effectuent sur un même fond de surnaturalisme autour d'une christologie descendante. La claire priorité accordée à l'ascendante, chez James Barr, se fonde sur la fréquentation concrète de l'Ecriture, en particulier de l'Ancien Testament : il ne faudrait pas réduire l'analogie christologique à une seule analogie de l'Incarnation. Certes, l'Ecriture est appel et réponse de Dieu vers l'homme, mais elle est aussi appel et réponse de l'homme vers Dieu (c'est ici l'insistance propre de James Barr, qui le fait passer pour néo-libéral aux yeux de ses meilleurs critiques fondamentalistes).

20. Selon P.R. WELLS, « Remarques sur quelques idées fondamentales de la théologie de James Barr », **Revue Réformée** 34, 1983, p. 79.

L'intérêt de cette insistance : le croyant est réintroduit dans l'Ecriture et, répondant, peut devenir « responsabilisé » devant elle et devant Dieu. Sans doute faudra-t-il alors repenser le rapport entre la foi et les œuvres : comment l'Ecriture reste-t-elle grâce pour nous quand nous travaillons sur elle ? Mais il faudrait aussi dépasser l'élargissement opéré par James Barr de l'analogie christologique à la seule élection d'Israël et de Jésus [21]. Tout en restant à l'intérieur de cette analogie, ne peut-on la déployer selon « l'insondable richesse du Christ » et la considérer, par exemple, dans une perspective plus cosmique, puisqu'il est le « Premier-Né de toutes créatures », portant jusqu'à son achèvement l'œuvre créatrice ; ou encore selon la perspective pascale du « Premier-Né d'entre les morts » : l'Ecriture devient celle du Crucifié en sa Pâque donné pour que « le témoignage de Dieu » soit accueilli, non pour « le prestige de la parole ou de la sagesse », mais grâce à « la puissance de Dieu ». L'analogie pascale, que Paul applique avec force à la vie du baptisé, ouvre au croyant un chemin pour pénétrer les Ecritures, puisque « *tout est à (lui)* » — l'Ecriture même —, mais « *(il est) au Christ, et Christ est à Dieu* ».

pierre lathuilière

21. P. WELLS, **James Barr and the Bible, critique of a new liberalism**, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Pub. Cy., 1980, p. 292.

Nous remercions les abonnés, anciens et nouveaux, qui ont réglé le montant de leur souscription pour 1988.

Ceux qui ne l'ont pas encore fait et qui veulent continuer à recevoir **Lumière et Vie** sont invités à ne pas tarder. Ils nous éviteront ainsi les frais d'un courrier personnel.

fonctionnement orthodoxe et réaction à la modernité

La trame de cette étude est fournie par le texte fondateur d'une organisation d'Eglises protestantes françaises qui ne refusent pas l'identité fondamentaliste. La totale soumission à l'autorité de la Bible étant posée comme base doctrinale, son fonctionnement est analysé comme celui d'un système de pensée orthodoxe en position de défense : il s'agit de préserver intégralement une vérité religieuse contre les menaces de dissolution venues du monde moderne. L'infaillibilité biblique et une orthopraxie rigoureuse s'impliquant mutuellement, le projet de fonder un ordre social chrétien n'est pas abandonné. Le fonctionnement interne de ces communautés vise surtout à les protéger contre des tendances qui concurrenceraient la régulation dogmatique par le recours direct à l'Esprit. En conclusion, les rapports du fondamentalisme et de la modernité sont évalués d'une façon différenciée, pour tenter de répondre à la question : ce courant se développe-t-il, face à la modernité, comme un facteur de résistance, comme une stratégie d'adaptation ou comme une force d'appoint ?

De nos jours, le terme « fondamentalisme » a pris une acception si étendue qu'on ne peut l'employer sans avoir défini ce qu'on entend y mettre. Une définition préalable, parfaitement scientifique, serait cependant un leurre ; car ce terme constitue un enjeu verbal de stigmatisation propre à nos sociétés contemporaines, comme en témoigne l'inflation qu'il a connue dans le traitement journalistique de l'actualité des pays islamiques. On ne doit pas perdre de vue que traiter quelqu'un ou un groupe de fondamentaliste en apprend au moins autant sur ceux qui émettent ce jugement que sur les sujets visés. Mais son usage polémique nous oblige surtout à ne pas adopter trop vite une définition spécialisée, en restreignant par exemple son champ d'application à son contexte d'apparition le mieux connu : le protestantisme anglo-saxon d'inspiration évangélique et conservateur.

La généralisation de ce terme, la multiplicité des pays, des religions et des cultures auxquels il renvoie spontanément, posent un problème d'approche redoutable au plan comparatif. Tout cela indique

peut-être aussi qu'on se trouve en face d'un phénomène dont l'explication dépasse le cadre propre à une société et à une religion particulière. La résurgence des mouvements de ce type constitue donc un indicateur majeur des transformations de notre époque et du tournant que nous sommes en train de vivre. D'où l'idée de conjuguer l'analyse du fonctionnement du fondamentalisme protestant avec celle de la modernité, dont il est au moins autant une émanation qu'un refus. Notre analyse s'attachera à mettre en lumière ce qui se cache sous cette ambivalence.

Une autre difficulté est soulevée par ce terme : son champ d'application. Pour les théologiens, il désigne d'abord un courant théologique des milieux évangéliques [1] et, éventuellement, une façon intégriste de se situer par rapport à la Bible au sein des Eglises protestantes [2]. Les sociologues ont eu tendance, au contraire, à y voir un phénomène social et culturel, circonscrit à une aire géographique et à une époque (aux Etats-Unis, le Sud protestant des années 1920) [3]. Les historiens, enfin, discutent de la genèse du mouvement, de ses origines revivalistes, néo-calvinistes et prémillénaristes, de sa date d'apparition et des facteurs essentiels de son essor, de sa persistance, de ses résurgences [4].

Le fondamentalisme est effectivement tout cela et peut être appréhendé à tous ces niveaux. Il nous semble impossible, dans le cadre d'une approche objectivante, d'opter pour un niveau de réalité au détriment des autres. C'est pourquoi nous tenterons une démarche qui vise à mettre l'accent sur son fonctionnement social interne, repérable à la fois au plan de sa démarche théologique, de ses prolongements idéologiques et des moments historiques dans lesquels on peut observer son occurrence.

1. Par exemple, K. BLASER et al., **Le monde de la théologie**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1980, pp. 91 sv.

2. Cf. J. ZUMSTEIN, **Sauvez la Bible**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1985.

3. Cf. H. R. NIEBUHR, « Fundamentalism », **Encyclopaedia of the Social Sciences**, New York, Ed. Mc Millan, 1937, vol. XI, 526-527.

4. E. R. SANDEEN, **The Roots of Fundamentalism**, Univ. of Chicago Press, 1970 ; G. M. MARSDEN, **Fundamentalism and American Culture**, Oxford Univ. Press, 1980.

I

le rapport à la bible

Afin de concrétiser notre analyse, nous avons choisi le texte fondateur de la principale expression organisée de l'aile fondamentaliste du protestantisme français : la Fédération Evangélique de France. La plupart des 142 communautés, Eglises ou œuvres qui en sont membres (situation de 1986) ne rejetteraient d'ailleurs pas ce qualificatif s'il n'était pas entaché d'un certain mépris. Dans le cadre de leur typologie des courants évangéliques français, J. Baubérot et J.-P. Willaime jugent que la F. E. F. est une expression particulièrement nette de l'évangélisme, justement en raison de la tonalité fondamentaliste de sa déclaration, soulignant aussi que cet organisme est né en réaction à l'évolution de la Fédération Protestante de France [5]. L'accent mis sur la confession de foi laisse penser que les Eglises membres de la F. E. F. penchent pour la tendance dite de *l'orthodoxie doctrinale*, même si elles sont également issues du courant *piétiste*. Manifestement, le concept d'orthodoxie entretient donc un rapport privilégié avec cette frange du protestantisme. Mais l'échec de la F. E. F. à parler au nom de tous les évangéliques fondamentalistes et à les réunir (les néo-calvinistes y sont quasiment absents) révèle toute la difficulté de l'approche sociologique, même descriptive, de notre sujet. Si on use, à leur propos, de termes aussi flous que « mouvance » ou « nébuleuse », c'est que, dans ces milieux aux ecclésiologies instables, les stratégies institutionnelles ne correspondent pas à la formation des identités confessionnelles. Ce qui peut aboutir à des décalages et des entrecroisements parfois surprenants.

Par prudence, mais aussi par souci de mieux coller à un terrain que nous connaissons de l'intérieur, nous nous contenterons de repérer le fonctionnement social orthodoxe des milieux dans lesquels la composante fondamentaliste joue un rôle prédominant. Dans cette optique, nous nous sommes inspirés abondamment et librement des travaux que le psycho-sociologue Jean-Pierre Deconchy a consacrés à l'orthodoxie. Cet attrait pour des études menées essentiellement en terrain catholique n'est pas fortuit. Comme l'explique cet auteur,

5. J. BAUBÉROT, J.-P. WILLAIME, « Le courant évangélique français : un intégrisme protestant ? », **Social Compass 32/4, 1985.**

dans les pays anglo-saxons, le terme « fondamentalisme » renvoie à un type de comportements religieux tellement prédominant qu'il peut être assimilé au concept d'orthodoxie [6].

la base doctrinale

Le premier signe distinctif de fondamentalisme qui caractérise la déclaration de la F. E. F., c'est que sa base doctrinale commence par l'affirmation-clef du credo fondamentaliste, la soumission entière à l'autorité de la Bible : « *Les Saintes Ecritures : la divine inspiration et l'autorité souveraine de la Bible qui est la Parole de Dieu, exempte d'erreur dans les textes originaux.* » [7]

On le voit, l'équation « Bible = Parole de Dieu » constitue le soubassement de cette théologie : Dieu se révèle exclusivement dans et par l'Ecriture qui est sa parole écrite. Même si l'on ne se prononce pas sur le mode d'inspiration divine en jeu, celle-ci garantit la parfaite consubstantialité entre l'écrit et son auteur. Par conséquent, se soumettre à la Bible en tant qu'autorité souveraine comme « unique règle de foi et de vie », c'est posséder la certitude de son salut. Dans la ligne d'un mécanisme de confirmation semblable à celui que Max Weber met en lumière à propos du calviniste, l'alignement dogmatique renvoie à une normativité éthique qu'elle fixe en système de référence, et réciproquement.

Pourtant, par sa fermeture, cette dernière tautologie fonctionne de manière beaucoup moins évidente qu'il n'y paraît. Car la discussion ne porte pas tant sur le rapport à l'Ecriture en tant que source de légitimité *per se* que sur le lieu et le moment de son invocation. Comme le montre de façon paradigmatique cette base doctrinale, l'article proclamant l'autorité de l'Ecriture prend place en tête de toute autre affirmation. Suivant en cela la plupart des confessions de foi des milieux évangéliques, elle proclame l'autorité et la véracité de la Bible avant qu'il soit question de Dieu, de Jésus-Christ, du Saint-Esprit, de l'homme et du salut, sans parler, bien sûr, de l'Eglise reléguée au septième rang. C'est que, dans la logique fondamentaliste, l'invocation de l'Ecriture est condition *sine qua non* de la véracité des autres objets du dogme.

6. J.-P. DECONCHY, **Orthodoxie religieuse et sciences sociales**, La Haye, Ed. Mouton, 1980, pp. 128, 224 sv.

7. G. DAGON, **Annuaire Evangélique 1987**, Rombas, F. E. F.

Analysant cette inversion de l'ordre traditionnel Dieu-Ecriture dans les grandes confessions de foi réformées, J.-F. Collange met en lumière la transformation de la confession en schéma d'encyclopédie [8]. A la limite, ce premier article tient lieu de principe de preuve. Il est construit sur un mode scientifique et fonctionne comme condition de recevabilité de tout le reste. Dès lors, au-delà de l'autorité de l'Ecriture, c'est sur son infaillibilité ou, plus exactement, sur son *inerrance* qu'il insiste (le terme comporte d'ailleurs une connotation scientifique et rationaliste évidente). En même temps que les fondamentalistes affirment l'origine surnaturelle de la Bible, ils l'empêchent pratiquement d'être un objet de foi ; sa crédibilité échappe, autant que possible, au jeu des croyances, elle rejoint l'univers des normes de régulation soumises à la démonstration et à l'injonction.

le fonctionnement social de ce rapport à la bible

Nous touchons ici à la dimension qui constitue le fondamentalisme et sa structure de pensée en système d'emprise. Pour bien le comprendre, il faut se rappeler qu'en régime protestant, il n'existe pas d'autorité ecclésiale autonome assurant la fonction d'authentification de la pensée du groupe-Eglise, comme le magistère en régime catholique. Dès lors, ce que J.-P. Deconchy appelle le *centre programmateur* de la pensée-du-groupe réside exclusivement dans la Bible et dans l'orthodoxie de sa lecture [9].

Comme le montre cet auteur, le discours sur lequel les adeptes règlent leur appartenance à un groupe de référence doit faire appel à un nombre restreint d'« unités de signification » pour fonctionner. A la limite, le système de pensée orthodoxe le plus efficace est celui qui ne contiendrait qu'un groupe de propositions. Or, la Bible prise littéralement contient un foisonnement « anarchique » d'énoncés qui peuvent s'avérer incompatibles entre eux, et donc contrarier la cohérence qu'implique la mise en corpus orthodoxe. Dès lors, pour assurer la soumission à l'autorité de l'Ecriture, l'entreprise fondamentaliste doit contre-balancer le culte de la Bible par une régulation

8. J.-F. COLLANGE, « Les confessions de foi évangéliques », **Autres Temps, Cahiers du Christianisme Social**, 1984/3, pp. 73-74.

9. J. P. DECONCHY, **L'orthodoxie religieuse**, Paris, Ed. Ouvrières, 1971, pp. 128, 224 sv.

stricte de sa lecture, afin d'en obtenir un texte cohérent et clos. Mais, on le sait, le fondamentalisme se réclame du principe de l'inspiration verbale plénière selon lequel toute la Bible est toute la Parole divine [10]. Il ne peut donc opérer par simple sélection des vérités indispensables, ce qui introduirait divers degrés d'inspiration au sein du texte. C'est ici qu'entre en ligne de compte le principe de l'inerrance pour transformer le texte en système de régulation dogmatique.

On a tendance à croire que fondamentalisme et littéralisme sont synonymes. En réalité, comme le montre J. Barr, l'exégèse fondamentaliste est prête à déroger à ce principe pour sauvegarder le principe d'infaillibilité qui est premier et qui détermine les conditions d'accès au texte biblique [11]. C'est au travers d'une lecture apologétique influencée par cet *a priori* dogmatique que les théologiens fondamentalistes « découvrent » dans l'Ecriture le principe de légitimation de sa lecture, dans des versets comme *2 Timothée* 3, 16 ou *2 Pierre* 1, 20. L'exégèse qu'ils en font habituellement implique une distorsion considérable de leur portée par rapport à leur contexte de signification.

Les expériences menées par Deconchy nous intéressent dans la mesure où elles mettent en évidence qu'en régime orthodoxe, l'image globale du corpus doit surdéterminer son exégèse locale, quand ses difficultés sont perçues comme susceptibles de mettre en cause sa cohésion et, partant, celle du groupe orthodoxe. Or, en transformant la Bible en principe de légitimité quasi scientifique, le fondamentalisme se trouve dans une position paradoxale. D'une part, il est condamné à faire du concordisme avec toutes les autres vérités démontrables (en particulier, celles de la science) ; à défaut, il tombe dans un affrontement dont il ne peut sortir qu'en s'isolant à l'intérieur de sa structure de plausibilité appauvrissante et obsolète (comme l'illustre le débat entre créationisme et évolutionnisme). Mais d'autre part, comme le montrent les manuels de théologie fondamentalistes, le principe d'infaillibilité ne peut que relever d'une démonstration tautologique ; c'est l'harmonisation et la cohérence interne de l'Ecriture qui sont ici avancées pour confirmer son authenticité. Encore

10. C.C. RYRIE, **La perfection de la Bible**, Genève, Maison de la Bible, 1982, pp. 12-13.

11. J. BARR, **Fundamentalism**, Londres, SCM Press, 1977, pp. 16, 78 sv.

que cette assertion invoque à l'appui un postulat philosophique liant inspiration divine et absence d'erreur [12].

Le verbe « invoquer » paraît tout à fait approprié dans la mesure où il caractérise bien ce que ce principe, tenu pour démonstratif, a d'incantatoire. Le caractère performatif et la force illocutoire de l'énonciation fondamentaliste suggèrent de la comprendre en terme de *pensée magique* [13]. Pas seulement parce qu'en se focalisant sur la Bible, elle se développe sur un mode pseudo-scientifique, mais surtout parce que l'invocation de l'autorité de l'Ecriture sert de fonction emblématique.

A cet égard, la marque de reconnaissance normative de ces théologies réside, comme le signale J.-F. Collange, dans la confusion entre « Parole » et « Ecriture ». Or, l'abolition de toute distance symbolique entre les deux termes, qu'implique l'équation Bible = Parole de Dieu, est symptomatique de la pensée magique, car elle évite toute explicitation théologique de leur rapport, en attribuant un véritable pouvoir surnaturel au texte biblique, et donc à sa citation. Ce n'est pas pour rien que les leaders du mouvement ont constamment recours à des références bibliques — en jouant sur l'arbitraire de leur signification que permet la citation hors contexte — pour être investis d'une autorité reconnue. Cet usage de la citation constitue un code au travers duquel se construit la hiérarchisation interne du courant fondamentaliste : la Bible est à tous, tous ont un devoir d'appropriation à son sujet ; cependant, le chef spirituel se distingue par son aptitude à la citer dans un maximum de situations privées et publiques, se conférant la crédibilité et le pouvoir que l'image globale de la Bible véhicule dans le cadre de ce régime dogmatique.

II

une position réactionnelle

L'examen du *préambule* de la déclaration de la F. E. F. nous fait faire un pas de plus dans l'analyse :

« *Devant la marée montante... d'un athéisme militant, ... d'un modernisme négateur et destructeur de la foi biblique, ... de la confusion*

12. J. BARR, **op. cit.**, pp. 77-85.

13. F. ISAMBERT, **Rite et efficacité symbolique**, Paris, Ed. du Cerf, 1979, pp. 79, 93 sv.

doctrinale, ... d'un œcuménisme équivoque, envahisseur et bientôt persécuteur, ... des sectes nouvelles et dangereuses, ... d'un manque de vision d'évangélisation,... la F. E F. veut être une digue édifiée sur la Bible, acceptant la Confession de Foi suivante... »

réagir à une menace extérieure

La hiérarchisation dogmatique qu'établit la confession de foi est surdéterminée par son inscription dans un contexte historique, religieux et ecclésial particulier. Nous nous trouvons devant un paradoxe : en même temps que la base doctrinale veut être une célébration de l'orthodoxie et de son intangibilité, elle est incompréhensible indépendamment de son caractère conjoncturel. Précisons : le fondamentalisme est d'abord un mouvement de réaction qui se structure à partir de la perception d'une menace. Il ne faudrait pas toutefois en conclure trop vite qu'un événement précis a servi de catalyseur à la création de la F.E.F. en 1969, ou que cette fédération s'est constituée au cours d'une phase particulièrement troublée de l'histoire des Eglises protestantes de France. Certes, sa fondation s'inscrit au cœur d'une tendance plus générale du protestantisme français à la réaffirmation orthodoxe dans un contexte de crise des valeurs et de tension socio-économique, celui des sociétés occidentales à partir de la fin des années 1960. Cette nouvelle tendance succédait à une phase dite néo-libérale, marquée par la sécularisation interne du protestantisme, son adaptation au monde moderne, le néo-barthisme et un certain engagement socio-politique de l'intelligentsia et, au plan théologique enfin, par l'essor des théologies du monde [14].

On ne saurait cependant déceler un rapport immédiat entre une situation de crise donnée et une poussée fondamentaliste. La plupart des résurgences de ce courant au long de l'histoire moderne et contemporaine invoquent toujours une menace, quelle qu'elle soit, comme élément de fixation. Pourtant, la menace extérieure, l'infidélité et le danger ne sont pas seulement fruits d'un constat. Leur

14. J. P. WILLAIME, « Protestantisme, théologie et société : regard sociologique sur quelques évolutions théologiques dans le protestantisme français », **Social Compass** 32/2-3. 1985. A noter que la fondation de la F. E. F. n'a pas de rapports directs avec la création de la revue **Ichtus** qui a lieu deux ans plus tard. Cette revue a tenté, jusqu'en 1986, d'être un trait d'union entre les responsables évangéliques des différentes tendances décrites auparavant.

perception fonctionne comme instrument de légitimation et de mobilisation de la protestation fondamentaliste. Le contenu de cette protestation tourne toujours autour des mêmes thèmes : l'abandon de la vraie foi par infiltration sournoise des ennemis de Dieu à l'intérieur de l'Eglise et par la conjonction des forces antichrétiennes à l'extérieur. Face à ces périls, les croyants orthodoxes doivent se serrer les coudes et se regrouper autour de la fidélité renouvelée à la Parole de Dieu.

Si les éléments contraires à la « vraie foi » diffèrent sensiblement selon les cas, il n'empêche qu'ils appartiennent au même registre : celui des idéologies globales qui ont vocation de relayer les conceptions religieuses traditionnelles en voie d'effritement dans leur fonction de « signification ultime », tant pour l'individu que pour la collectivité. Dès lors, ces succédanés de religions sont perçus comme des concurrents directs de la Bible, qui tentent de lui ravir sa place unique de référence. L'affirmation fondamentaliste est donc la réaction d'un système d'emprise orthodoxe *qui se sent menacé dans sa fonction de régulation.*

Nous rejoignons J.-P. Deconchy. On sait que cet expérimentaliste est parvenu à dégager une loi générale régissant les orthodoxies menacées : « *La fragilité rationnelle de l'information est compensée par la vigueur de la régulation* » [15].

les effets dévastateurs de la critique exégétique

Il est important de rappeler qu'à un premier niveau, la réaffirmation dogmatique de l'inerrance renvoie à la pénétration dans les Eglises des résultats de l'exégèse critique de la Bible. Face à ces résultats, le croyant a très exactement le choix entre deux attitudes.

Il peut tirer les conclusions qui s'imposent quant à la pertinence de son rapport à la Bible : tous les textes ne sauraient être lus de la même manière, dans la mesure où leur portée, du point de vue des fondements de la foi, ne saurait être identique. C'est la voie choisie par la plupart des théologiens protestants depuis le siècle passé. On sort alors du régime orthodoxe dans la mesure où le théologien aura pour fonction de sélectionner au sein du corpus

15. J.P. DECONCHY, **Orthodoxie religieuse et sciences sociales, op. cit.**, 1980, p. 16.

biblique les thèmes pertinents du point de vue de la culture dominante. Ce qui conduit au bout du compte le protestantisme à s'accommoder d'un corpus ouvert, perpétuellement en chantier, dont l'acceptation partielle est laissée au libre choix et aux besoins de chacun. Il s'en suit un réglage de l'appartenance d'autant plus problématique qu'il ne peut faire l'objet d'une régulation compensatoire.

L'autre voie qui s'offre au protestant consiste à juguler l'effet dévastateur des résultats de l'exégèse critique sur la foi traditionnelle des fidèles en le compensant par un renforcement de la cohérence interne du corpus biblique intégral. Nous nous trouvons alors en plein régime orthodoxe. Mais il faut bien se rendre compte que le réflexe orthodoxe ne se produit que s'il y a une activation de la polémique capable de provoquer ce déplacement. Aussi, l'affirmation de l'inerrance n'est crédible que si elle se double d'une apologétique savamment entretenue visant à « démontrer » vers quelle catastrophe serait entraînée la chrétienté si elle tolérait en son sein des discordances, mêmes minimes, au sujet de l'infaillibilité de la Bible. Ainsi, avant même d'être un dogme visant à mettre le contenu de l'Ecriture à l'abri d'une contestation externe (la science ou l'histoire, par exemple), l'inerrance sert à prévenir toute velléité d'écart interne. La rhétorique fondamentaliste est toute entière axée sur le thème de l'apostasie qui ne manquerait de survenir si les chrétiens se démarquaient de l'inerrance, fût-ce sur un point secondaire. Car tout l'édifice de régulation fondé sur la cohérence interne du corpus biblique menacerait alors de s'écrouler. C'est ce qu'exprime très bien la métaphore de la digue dans le préambule de la déclaration de la F. E. F.

la morale, lieu d'affrontement avec la société globale

A ce point, on quitte le domaine de l'argumentation strictement théologique pour rejoindre un deuxième niveau : celui de la morale. Comme le montrent la plupart des ouvrages fondamentalistes, la défense de l'infaillibilité biblique passe très vite de l'apologétique théologique et exégétique à la stigmatisation des pratiques ecclésiales et sociales qui sont attribuées à l'infidélité doctrinale. La logique aura alors tendance à s'inverser : les pratiques sociales déviantes par rapport aux normes traditionnelles, mais que la société libérale tolère à ses marges, deviennent symptômes de déviances théologiques

à l'égard de l'Ecriture. Citons un passage caractéristique de ce glissement : « *La tolérance de notre société à l'égard de l'adultère, de l'homosexualité, de l'avortement et du divorce est en soi une véritable contestation de l'autorité de la Bible. Paradoxalement, cette attitude pourrait bien affaiblir la position de ceux qui prennent le parti de l'erreur, dans la mesure où elle constitue une évidente violation des impératifs moraux de l'Ecriture... Ne faut-il pas voir dans ces diverses déviations doctrinales les symptômes d'un bouleversement plus profond ? Les libertés prises en matière d'homosexualité et d'avortement, ainsi que certaines prérogatives accordées aux femmes dans l'Eglise, attaquent de toute évidence les structures hiérarchiques établies par Dieu dans l'Ecriture. Le problème de l'autorité se pose également dans le principe moderne d' " obéissance sélective " aux décrets des gouvernements.* »[16]

Cette citation introduit l'analyse de ce qu'on pourrait appeler *le deuxième seuil de fondamentalisme* : sa stratégie par rapport à la société globale. Certes, le texte cité ne dépasse pas le stade de la dénonciation. Pourtant, on comprend que celle-ci n'aurait pas lieu d'être si le fondamentalisme n'était qu'un mode de régulation dogmatique fonctionnant essentiellement en milieu d'Eglise. Cette déclaration établit un rapport de causalité entre l'infidélité doctrinale et l'infidélité collective de l'ensemble de la société aux normes bibliques. Mais ce rapport de causalité est relayé par ce qu'un observateur étranger à la rhétorique fondamentaliste qualifiera de confusion entre les problèmes internes au christianisme (la place des femmes dans l'Eglise et la théologie féministe) et les problèmes éthiques de société (la place des minorités sexuelles ou la libération de l'avortement). Ce second seuil se caractérise donc par une solution de continuité entre deux domaines (la société globale et le monde chrétien) qui mène à une négation de la laïcité de la société et de l'histoire.

On retrouve précisément cette ambivalence dans le préambule de la déclaration de la F. E. F. D'un côté, ce texte s'inscrit dans une problématique strictement religieuse et même ecclésiastique : il s'élève contre les pratiques œcuméniques officielles dans lesquelles sont engagés les protestants (sous-entendu, ceux de sa grande rivale, la Fédération Protestante de France), contre la confusion doctrinale

16. C. C. RYRIE, **op. cit.**, pp. 105-106.

qui est censée en découler, et il dénonce le modernisme théologique qui règne dans le protestantisme français. Mais, d'un autre côté, par leur imprécision consciente et leurs connotations plus ou moins avouées, les termes de cette dénonciation dépassent de loin ce référentiel : c'est le manque de stratégie des forces protestantes et de leurs institutions officielles qui cause le développement de mouvements religieux contraires à la vraie foi, ainsi que la marée montante d'un athéisme militant (qui désigne toutes les forces anti-chrétiennes, voire les milieux politiques marxistes ou simplement de gauche, qui agissent au dedans comme au dehors de l'Eglise). Le modernisme négateur fait référence à toutes les idéologies que les fondamentalistes estiment inspirées par le nihilisme et, plus généralement, le scepticisme ; l'œcuménisme envahisseur et persécuteur implique une projection socio-politique qui vise toute tentative bureaucratique d'uniformisation et d'annihilation des minorités.

le projet d'une société intégralement chrétienne

Jouant simultanément sur ces deux registres, cette vision du monde entretient donc la confusion entre les référentiels. Autrement dit, pour le fondamentaliste, la réalité sociale n'existe qu'à l'intérieur de sa vision théologique du monde et son corpus dogmatique constitue la structure de plausibilité de tous les aspects de la vie. C'est pourquoi son système de régulation orthodoxe peut aussi se transformer, sous certaines conditions et dans certaines situations, en un système de *régulation orthopraxique.* L'abandon de certains principes de morale sociale est alors considéré comme une lésion du corpus de toutes les régulations attestées par le groupe. Les procédures que nous avons repérées au niveau de la lecture biblique se retrouvent au niveau de la gestion des composantes de cette orthopraxie. Toucher à l'un des aspects de l'ordre moral traditionnel, c'est mettre en péril la crédibilité du système de régulation lui-même, sa cohérence et son apparente « rationalité ».

Ici, la logique du fondamentalisme rejoint celle de tout intégrisme ; cette jonction repose précisément sur l'isomorphisme entre l'infaillibilité biblique et la morale intégraliste impliquée par le fonctionnement de cette orthopraxie. Ces deux courants se rejoignent dans leur commune opposition au libéralisme et à son système de valeur parce qu'ils s'élèvent par principe contre le droit de tout individu

(même non chrétien) d'assumer souverainement sa responsabilité en matière de morale personnelle et sociale.

Nous ne prétendons pas que tous les évangéliques sont des intégristes en puissance. La ligne de partage est d'autant plus difficile à établir que la notion d'intégrisme ne fait pas l'objet d'un consensus [17]. Mais par ce rapprochement, nous voulons simplement souligner que rien, dans la logique interne du fondamentalisme, ne constitue un obstacle à ce qu'elle s'oriente éventuellement vers la reconstruction d'une société intégralement chrétienne. A défaut d'y parvenir, elle en entretient le projet sous la forme d'une proclamation évangélisatrice de principe. C'est le but que poursuit la F. E. F. lorsqu'elle se donne pour premier objet de « *faire connaître la Bible toute entière, Jésus-Christ tout entier à la France toute entière* ».

III

orthodoxie et fonctionnement institutionnel

Au vu de ce qui précède, on se rend compte que le mode de fonctionnement institutionnel des milieux fondamentalistes est, par nature, très différent de celui d'une grande Eglise structurée suivant un mode bureaucratico-légal. Or le fonctionnement orthodoxe étudié par Deconchy trouve son champ d'application idéal dans le cadre de l'Eglise catholique : en effet, en tant qu'institution, celle-ci admet à la fois une certaine élasticité dans la conformité idéologique de ses membres et dans la variété des moyens pour légitimer la tradition, tout en disposant d'une instance de surveillance et de sauvegarde du corpus orthodoxe. En d'autres termes, l'intervention institutionnelle peut toujours équilibrer la polémique théologique interne. Or, force est de constater qu'en milieu protestant, le recours à une régulation institutionnelle est impossible, pour des raisons ecclésiologiques et théologiques évidentes. On peut même dire, en s'appuyant sur l'histoire du fondamentalisme, que la présence de ce courant, au lieu de provoquer un renforcement institutionnel, conduit immanquablement à la dislocation des organisations faîtières et à l'émiettement de leurs Eglises membres. Dès lors se pose la question : comment garantir le fonctionnement orthodoxe d'un courant qui ne

17. Cf. D. ALEXANDER, « Le fondamentalisme est-il un intégrisme ? », **Revue Suisse de Sociologie**, 1983/3, pp. 509-535.

se reconnaît pas d'instances de régulation institutionnelle aptes à contrôler la conformité au corpus ?

un langage homogène

Il est à relever que la base doctrinale de la F. E. F. ne constitue pas véritablement une condition d'appartenance ; elle n'est que le dénominateur commun des convictions de ses membres, dans la mesure où elle est une réplique, plus ou moins fidèle, des confessions de foi adoptées par chacun d'eux. Au fond, si cette confession fait l'objet d'un consensus, c'est parce que sa rédaction est le résultat d'une homogénéisation du langage de référence des milieux dispersés qu'elle veut unir. Elle fait d'ailleurs explicitement état de cet objectif lorsqu'elle affirme vouloir « *vivre l'unité des enfants de Dieu, et non la créer, être un corps vivant de chrétiens. Avoir la même vie et* le même langage, *pour une action spirituelle, aux ordres du Saint-Esprit et de la Parole de Dieu* » (c'est nous qui soulignons). Au lieu de passer par des canaux institutionnels, la régulation opère donc au plan de la reconnaissance symbolique d'un langage commun.

Le chercheur qui s'intéresse au milieu évangélique est immédiatement confronté à un paradoxe : en même temps qu'il constate son extrême éparpillement institutionnel, il s'aperçoit que l'identification interne s'opère à travers des tics de langage dont il est très difficile de comprendre les sous-entendus si l'on n'a pas été socialisé en son sein. Ce « patois de Canaan » qui plonge ses racines dans la lecture de la Bible, tout spécialement de l'Ancien Testament, est inspiré par l'expérience du peuple élu auquel s'identifie le « petit reste » fidèle des évangéliques. Par lui-même, ce processus d'identification constitue un tissu réticulaire informel qui tend à compenser l'éclatement institutionnel.

se prémunir contre les surgissements imprévisibles de l'esprit

Dans un autre paragraphe, la déclaration fait état de « conditions d'admission et de maintien dans la F. E. F. » : « *Chaque association désirant adhérer à la F. E. F. et y maintenir sa présence est tenue, en la personne de ses représentants mandatés, de signer, sans réserves mentales, chacun des articles suivants, exposant la position de la F. E. F. sur quelques aspects de doctrine. Toute évolution éventuelle d'une association membre, qui viendrait en contradiction avec cette*

prise de position, remettrait en question son maintien dans la F.E.F. » Suivent alors six articles, assortis de nombreuses références bibliques, qui ont un point commun : limiter et réprimer les doctrines et les pratiques spécifiquement pentecôtistes et charismatiques au nom de l'orthodoxie biblique. Ces conditions d'admission révèlent un aspect moins connu du fonctionnement du fondamentalisme. Surdéterminé par un premier conflit avec le modernisme protestant, il l'est aussi par une opposition subséquente, interne à la mouvance évangélique, avec les courants qui accordent une large place aux expériences spirituelles effervescentes, de nature à procurer des certitudes intérieures.

Alors que la base doctrinale de la F. E. F. permettait le consensus évangélique le plus large, les conditions d'admission frappent par leur raideur doctrinale et par la précision de leur formulation. En exigeant une adhésion, sans restriction mentale quelconque, des représentants mandatés, on remarque à quel point le système d'emprise fondamentaliste nie toute autonomie aux individus. Cette collusion de l'individu et du groupe est caractéristique de la conception des rapports sociaux et administratifs prévalant dans les communautés fondamentalistes, à l'intérieur desquelles l'allégeance est maintenue par la compétition pour atteindre la probation éthique personnelle la plus large. C'est donc l'ascèse individuelle (autrement dit, le degré de fidélité orthopraxique) qui fonde les liens d'appartenance ecclésiale.

Il faut se demander maintenant pourquoi ce verrouillage des consciences individuelles s'effectue à propos de divers recours au surgissement immédiat et imprévisible de l'Esprit ; certes, ceux-ci sont controversés dans les milieux évangéliques, mais ils sont le fait d'une branche qui partage largement les principes de lecture biblique évoqués plus haut. Le soin, voire l'acharnement, mis à exclure ces frères ennemis ne s'expliquent pas uniquement par leurs écarts doctrinaux, que ces conditions grossissent artificiellement. Ils s'expliquent par le risque de rupture interne que ces « spiritualistes » font courir aux milieux fondamentalistes et à leur fonctionnement orthodoxe.

On perçoit dans cette déclaration comme l'aveu d'une tendance spontanée de l'évangélisme à évoluer vers des formes d'expériences religieuses plus radicales et donc menaçantes pour les communautés.

Car il faut bien comprendre que les doctrines et les pratiques condamnées par les six articles représentent une mise en cause structurelle de la régulation orthodoxe : le recours direct à l'Esprit par le croyant est source de déstabilisation du rôle de la Bible. A côté de celle-ci se profile une autorité concurrente, de nature charismatique, qui peut, le cas échéant, bousculer la gestion orthodoxe de la première. Sans remettre en cause l'autorité de la Bible, le pentecôtisme risque de déstabiliser la fonction traditionnelle qu'elle remplit en régime fondamentaliste : codifier et fossiliser l'expérience religieuse dans des catégories *a priori.* Pour le charismatique, au contraire, elle est source d'inspiration, d'innovation et de renouvellement de l'expérience individuelle et collective du groupe-Eglise. D'où la volonté affichée par la F. E. F. d'éliminer toute velléité d'évolution et de transformation du rapport à la Bible qui ferait une plus large place à l'expérience vécue et à sa dynamique. En d'autres termes, si le fondamentalisme fonde son pouvoir de conviction et sa crédibilité sur le renforcement de la rationalité apparente de son système dogmatique, le pentecôtisme tend au contraire, comme le dit très bien J. Séguy, à « *colmater les brèches* » d'une « *structure de plausibilité qui se refuse* », par la conviction tirée de l'expérience [18].

Nous rejoignons ici encore les analyses de Deconchy : lorsqu'une croyance est soumise à une menace (critique rationnelle), le croyant peut user de deux stratégies différentes pour la conserver. La première, dont nous avons déjà parlé, consiste à renforcer le lien qui la relie avec la totalité du corpus. La seconde consiste à minimiser la valeur de la raison dans le domaine de ses croyances. C'est cette seconde stratégie que suit la voie pentecôtiste qui préfère recourir à l'intensification de l'expérience pour compenser la perte de légitimité rationnelle du corpus biblique. En repoussant cette voie hors de son système de régulation orthodoxe, le fondamentalisme privilégie clairement les moyens de régulation dogmatiques, comme l'inerrance, pour fonder la crédibilité menacée de son biblicisme. Même s'il ne coupe pas totalement avec le courant piétiste et revivaliste dont il est issu, il tente donc d'en réguler les débordements émotionnels éventuels en excluant par avance les croyants trop turbulents.

18. J. SÉGUY, « Situation socio-historique du pentecôtisme », **Lumière et Vie** 125, 1975, pp. 44-45.

IV

quel rapport avec la modernité ?

Ce parcours à l'intérieur de la logique du fondamentalisme protestant a permis de prendre conscience que le rapport qu'il entretient avec la modernité est beaucoup plus complexe qu'on l'imaginait au départ. Il nous est apparu nécessaire de passer par l'analyse du champ religieux dans lequel ce courant prend naissance et par rapport auquel se met en place sa logique orthodoxe. Le fait qu'il relève d'un tel fonctionnement signifie d'ailleurs qu'il représente plus qu'un mouvement de contre-modernisation, comme on le croit trop vite ; il est également habité par une stratégie d'adaptation, par compensation, à la perte de crédibilité des anciennes structures de plausibilité religieuse. Là encore, selon la définition de la modernité qu'on aura retenue et selon le niveau adopté pour l'observer, on appréciera différemment le côté où penche la balance : ce courant constitue-t-il un facteur de résistance ou, au contraire, une force d'appoint de la modernité ?

Notre réponse sera contrastée. A notre sens, la plupart des analyses oublient de distinguer, dans la modernité elle-même, des strates différentes, parfois divergentes. Elles sont alors condamnées à dépeindre les rapports entre les mouvements de type intégriste et la modernité sous forme d'un affrontement généralisé. Plus prudemment, nous recueillerons les fruits de notre analyse à quatre niveaux distincts.

1. *Au plan des grandes orientations infrastructurelles*, la modernité désigne, selon P. L. Berger et ses collaborateurs, le processus de rationalisation, de complexification, de segmentarisation et d'anonymisation qui est propre à l'implantation et à la domination de la technologie [19]. Face à ces structures lourdes et aux conflits d'intérêts que leur développement entraîne, le fondamentalisme se manifeste par le refus de la logique des appareils bureaucratiques. Hostile aux institutions dispensatrices de droits et de devoirs abstraits pour tous, il promet le retour au modèle de la libre entreprise traditionnelle et à une société volontariste, gouvernée par des principes simples et

19. P. L. BERGER et al., **The Homeless Mind**, New York, Penguin - Random House, 1973.

une morale collective unitaire tirée de la Bible [20]. Comme le remarque G. Balandier, l'ère reaganienne symbolise bien ce retour au passé et à un libéralisme sommaire qui réfute un projet de gestion globale de la société et, partant, toute « *thématisation de la société pour elle-même* » [21]. Mais d'un autre côté, à l'intérieur de son fonctionnement orthodoxe, le fondamentalisme tente de se donner l'apparence d'une crédibilité scientifique reposant sur le modèle rationaliste dominant. Dans sa logique, il ne peut être qu'un système de réponses ajustées aux questions que pose notre époque.

2. *Au plan politique*, c'est sans doute M. Gauchet qui caractérise le mieux la modernité lorsqu'il souligne l'interdépendance entre le développement de la « fonction de garantie » de l'appareil d'Etat, et l'accroissement de la liberté de mouvement de l'individu dans la sphère civile [22]. Si les fondamentalistes contestent la pseudo-neutralité de l'Etat laïc au nom de leur intégralisme chrétien, leurs positions anti-institutionnelles les poussent nettement vers l'individualisme et le repli sur la sphère privée. Nostalgiques d'une société chrétienne conservatrice et immobile, ils ne méconnaissent pourtant pas le respect dû aux autorités instituées et n'hésiteront pas à recourir à l'Etat-providence honni pour faire valoir leur droit de minorité, et à faire profiter leurs entreprises du supplément de sécurité qu'offre un Etat investi d'une identité collective forte. On le voit, par exemple, à la lutte qu'ils mènent, dans plusieurs pays, pour fournir une religion civile et définir un nouveau patriotisme fondé sur la référence au passé. La « dispersion des entrées individuelles dans l'univers collectif » qu'apporte la modernité politique sert donc directement les intérêts fondamentalistes.

3. C'est *au niveau des valeurs idéologiques* que la contradiction paraît la plus vive. Avec Berger et en suivant la tradition weberienne, on peut considérer que la modernité se caractérise par la coexistence de plusieurs « mondes », obligeant les individus qui les habitent à un bricolage permanent de leur univers de signification. Quand elle dénonce

20. Typique à cet égard, l'ouvrage de H. LINDSELL, **Free Enterprise : a Judeo-Christian Defense**, Wheaton, Tyndale House Pub. Inc., 1983.

21. G. BALANDIER, **Le détour**, Paris, Ed. Fayard, 1985, pp. 171 sv.

22. M. GAUCHET, **Le désenchantement du monde**, Paris, Ed. Gallimard, 1985, p. 273.

la confusion qui règne actuellement et insiste sur la cohérence interne de son corpus de référence, une idéologie comme le fondamentalisme montre qu'elle a toutes les raisons de se sentir menacée par ce polythéisme des valeurs. Mais en même temps, la société libérale qui produit le pluralisme semble être le plus sûr moyen de reléguer sa protestation dans un ghetto qui lui permet de fonctionner, à l'abri, en vase clos. A l'écart du bricolage idéologique qui s'opère dans les institutions porteuses de la dynamique modernisatrice, le fondamentalisme risque alors de perdre très vite sa force offensive, pour entamer un processus de « marchandage cognitif » avec le monde qui l'entoure. Déchu de son statut d'orthodoxie menacée, il peut se comporter alors en « orthodoxie pacifiée », pour reprendre la terminologie de Deconchy. C'est, à notre sens, la tendance dominante des milieux évangéliques, tant aux Etats-Unis qu'en Europe, parmi lesquels prévaut une dynamique d'acclimatation douce à la modernité. N'empêche que, comme on l'a vu à propos des pentecôtistes, la réaction fondamentaliste s'exercera d'abord à l'égard de cette accommodation douce, assimilée à une absence de vigilance des vrais chrétiens. De ce point de vue, ses *leaders* veulent aiguiser la mauvaise conscience des évangéliques séduits par la modernité, même très partiellement. En prenant le parti de privilégier délibérément la dynamique de l'affrontement, ils ne perdent donc pas l'espoir de régir l'ensemble des courants évangéliques.

4. *Au plan religieux*, enfin, le fondamentalisme veut être une véritable machine de guerre contre la dissolution des références proprement religieuses dans la conscience moderne. A l'instar d'autres intégrismes, il réclame une plus grande visibilisation de la religion dans les sociétés actuelles et il lutte contre tous les agents propagateurs de sécularisation. Mais en même temps, parce qu'il est orthodoxie, il ne participe pas du problématique « retour au religieux » de notre époque. Il se méfie, en effet, autant du renouveau des communautés émotionnelles, même évangéliques, que des expériences immédiates du surnaturel de type charismatique. Dès lors, et paradoxalement, en choisissant le terrain cognitif pour se faire entendre et, plus encore, en limitant au maximum l'acte de croire à l'adhésion au message évangélique, il se trouve marginalisé dans sa lutte contre l'effacement du sacré dans nos sociétés. Car la dimension protestataire des nouveaux mouvements religieux tient précisément à leur capacité de draîner les aspirations frustrées de nos contemporains au moyen d'une resymbolisation

mystique[23]. Or, la voie mystique est totalement exclue en régime fondamentaliste.

Ce mouvement, cognitivement réactionnaire, se contente de stigmatiser le principe d'incertitude caractéristique d'une post-modernité qui n'arrête pas de se chercher. Il lui oppose la nostalgie d'un corpus de certitudes infaillibles qui séduit en priorité la frange traditionnelle d'une population socialisée dans le protestantisme[24].

daniel alexander

23. D. HERVIEU-LÉGER, F. CHAMPION, **Vers un nouveau christianisme ?**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, pp. 215 sv.

24. Le lecteur averti s'étonnera que cet article ne consacre pas un paragraphe à la propension du fondamentalisme au millénarisme. Même s'ils ne sont pas d'accord sur le statut à lui accorder, tous les historiens reconnaissent son importance. C'est que la déclaration qui nous a servi de fil conducteur n'y fait pas allusion. Cette omission révèle sans doute que la question fait l'objet de désaccords importants entre les membres de la F.E.F., en particulier entre « prémillénaristes » et « amillénaristes ». La revue **Ichtus** (mai et octobre 1983), fait allusion à ce débat. L'étude des origines du fondamentalisme en Suisse romande à laquelle nous avons travaillé (Cf. D. ALEXANDER « N'y aura-t-il que peu de gens qui soient sauvés ? », **Revue Suisse de Sociologie**, 1985/3, pp. 551-580) nous a persuadé que la tendance au millénarisme accompagne le processus de structuration et de sectarisation de l'aile radicale du courant évangélique européen. Mais ce qui est plus important, c'est que cette phase de structuration se déclenche sur fond de polémique au sujet de la Bible d'une telle intensité que le consensus évangélique éclate.

à propos de "l'église en procès"

présentation [1]

Procès : un maître-mot, selon Paul Valadier, pour dire le christianisme dans son rapport au monde. « *Entrer en procès, c'est entrer en rapport de contestation, mais pour exhiber un droit et ouvrir une histoire féconde et plus riche* » (p. 11). Sous ce terme, il s'agira de dire la pertinence du catholicisme dans une société que le procès caractérise : la société moderne, en effet, incertaine de ses fins et de ses moyens, appelle la participation active de tous ses membres à sa construction ; c'est là que trouve place l'Eglise en procès.

Le premier chapitre traite du procès de la « sécularisation ». Ce terme s'y trouve longuement analysé et critiqué. Il est une manière de dire les relations complexes qu'entretiennent nos sociétés modernes avec la religion. L'auteur dessine quelques traits de ce concept, puis propose des éléments de discussion, pour conclure à sa validité relative : « *C'est bien du lien religieux qu'il s'agit dans le lien social contemporain* » (p. 25). Il analyse ensuite les réactions de l'Eglise par rapport à la sécularisation, en particulier la position prise par Vatican II qui « *n'appuie pas le phénomène de la sécularisation en toutes ses dimensions, mais se borne à légitimer* l'autonomie des réalités terrestres » (p. 27). Comment se caractérise alors la situation de la société moderne « sécularisée » ? Par une *instabilité permanente* et par une *crise consubstantielle* : en fait, cette société n'émerge pas dans un « reflux » du religieux qui, en se retirant, ferait apparaître l'économique, le politique, le culturel comme autant de domaines auto-régulés. Elle ne s'affirme que dans un *remodelage* de chacune de ces sphères. Il est alors possible de montrer les conséquences anthropologiques de cette situation : par rapport aux solidarités traditionnelles, la société moderne correspond à l'avènement de l'individu. Mais elle produit aussi des critiques de la « modernité » : des critiques traditionalistes (« anti-libérale » et dénonçant toute forme de complaisance pour le « désenchantement du monde »), mais aussi des critiques de la modernité en procès avec elle-même (à propos de la crise instituée où elle se trouve et de la contestation de la légitimité des pouvoirs qu'elle engendre). Il est alors possible à P. Valadier de proposer des hypothèses concernant la généalogie de la modernité en articulant les thèmes de la nature et de l'historicité.

La modernité étant ainsi décrite, un deuxième chapitre analyse « La religion dans la modernité » en partant de cette question : la sécularisation conduit-elle à une société débarrassée des représentations religieuses comme d'un mauvais rêve ? Il montre d'abord les limites de la notion trop « théologique » d'humanisme athée pour caractériser cette situation moderne du religieux dont deux aspects distincts sont soulignés. C'est, d'une part, l'indifférence religieuse dans la multiplicité des intérêts ; elle ouvre à l'Eglise une tâche : « *éveiller l'intérêt et le goût religieux* » et le faire « *à travers les multiples intérêts profanes qui requièrent les hommes de ce temps* » (p. 73). C'est, d'autre part, l'effervescence autour du religieux (retours fondamentalistes, phénomènes de gnose, recherches de salut...) qui manifeste comment la société moderne, qui fragmente les emprises individuelles sur la réalité et isole les individus, engendre la nostalgie de retrouver à tout prix l'unité. Mais, en même temps, cette société, dominée par le modèle de la rationalité dévalorise, ou marginalise, les sources traditionnelles du sens. De là, une réflexion s'engage sur l'articulation nécessaire du *symbolique* et du *raisonnable*, montrant que cette tension féconde peut ouvrir un débat sur la fonction de l'Eglise : la place de la religion, et donc des Eglises, n'est plus au nœud constitutif du lien social. Cependant, sans prétendre attribuer à Dieu le fondement des lois et des traditions morales, l'Eglise doit témoigner qu'une société sécularisée ne peut pas méconnaître la logique de la gratuité au profit de la seule rationalité appropriative.

1. Paul VALADIER, **L'Eglise en procès,** Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1987, 238 p.

L'auteur s'interroge alors sur les conditions d'une présence de l'Eglise dans la société moderne : « Crépuscule ou aurore du christianisme ? » La réflexion s'ouvre sur deux questions liées : en donnant le jour à la modernité, le christianisme ne s'est-il pas en quelque sorte épuisé lui-même ? Il faut d'abord voir en quoi il peut être dit « source de la modernité ». En réponse, quelques-unes des sources bibliques de la modernité sont présentées, mais la conclusion s'impose : la paternité de cette modernité ne peut être attribuée au seul christianisme. Pour autant y a-t-il un « achèvement » du christianisme dans la modernité ? Ici P. Valadier débat avec les propositions de M. Gauchet et montre quelles sont aujourd'hui les conditions d'une présence de l'Eglise. Ce doit être une *présence publique* : la logique de l'Incarnation commande à l'Eglise une présence franche dans le social et non seulement dans les marges utopiques ; elle commande également une acceptation du « jeu des signes » de cette société. Il ne s'agit pas de poser un fondement du social en Dieu, mais de dévoiler « *une logique divine de la gratuité* » (p. 134). Pour cela, le rôle de l'Eglise est d'entrer dans le débat de la société moderne, en y apportant la ressource de ses traditions morales, de sa sagesse séculaire, de sa vision de l'homme. Elle y remplit alors la fonction d'être une « instance de sens » : elle « *doit plutôt proposer son message moral et anthropologique comme source de sens pour celui qui veut bien le prendre au sérieux* » (p. 141).

Un quatrième chapitre décrit l'Eglise elle-même en procès, en développant les termes et les enjeux des débats qui ont présidé aux travaux du concile (autour de trois axes : rapport à la raison et à la société, rapport aux sources de la foi, rapport à la tradition de l'Eglise), et de ceux qui entourent la réception de Vatican II : le concile fut-il une ouverture réelle, ou seulement superficielle avec une intransigeance fondamentale ? Les crises qu'a connues l'Eglise récente sont-elles les « effets néfastes » de Vatican II ou se ramènent-elles à celles qui traversent la société « moderne » telle qu'elle a été décrite plus haut ? En conclusion de cette discussion, la conviction demeure que le procès est nécessaire à l'engendrement de l'Eglise jusqu'au terme de l'histoire.

Le dernier chapitre indique quelques questions fondamentales qui engagent l'avenir de ce procès : elles touchent aux conditions d'une présence et d'une visibilité de l'Eglise ; aux conditions du travail intellectuel dans l'Eglise ; aux divisions dans l'Eglise en matière éthique et aux voies pour tenter de les surmonter ; enfin aux diversités culturelles de l'« être-catholique ». Autant de questions qui doivent s'aviver constamment dans la confrontation avec l'autre, loin de tout repli de l'Eglise sur elle-même qui conduirait à éteindre ce procès qui la lie au monde.

questions

Dans le contexte actuel du catholicisme français, ce livre est plus qu'important, il est nécessaire [2]. Certains s'étonneront peut-être que nombre de convictions et de positions théologiques qui semblaient acquises au lendemain de Vatican II et constituaient des bases de départ pour l'action pastorale et missionnaire, pour le dialogue avec les incroyants, pour les rapports avec la société, doivent aujourd'hui être remises sur le métier et ne se présentent plus que comme des points d'arrivée, conquis de haute lutte sur d'autres positions qui tentent d'occuper le terrain. Ce n'est pas le moindre mérite de l'auteur d'avoir repris, avec clarté et fermeté, une réflexion dont la mise à jour était rendue indispensable par l'évolution du monde et de l'Eglise dans les années 1980 : un contexte socio-religieux transformé et des enjeux nouveaux appellent à inventer de nouveaux modes d'argumentation et des démarches pratiques inédites.

Dans la matière très riche brassée par ce livre, une seule question — mais c'est une question de fond — permettra d'amorcer la discussion. Elle n'est pas étrangère, justement, à la mutation des comportements et des mentalités qui se produit sous nos yeux et elle correspond à un thème récurrent dans l'aire culturelle française : il s'agit de la question du sens. Si on a pris acte que, dans nos sociétés,

2. Nécessité, certes, mais pas une urgence telle qu'on se permette d'éditer un texte où fourmillent autant de fautes et de coquilles.

l'Eglise est déboutée de sa position de détentrice des valeurs et des normes, de sa prétention à énoncer le fondement du social, n'y a-t-il pas quelque contradiction à donner à Dieu la place du Sens ? Ce faisant, on s'expose à réintroduire, sous couvert de Sens, un système axiologique défini par des valeurs qui s'opposent (bien/mal, vrai/faux, juste/injuste, etc.). La psychanalyse a montré que la quête du sens dans laquelle les hommes s'investissent pour trouver des raisons de vivre se déroule sur fond de désirs imaginaires. Couronner cette quête par l'affirmation d'un « Dieu-source ultime de sens » peut alimenter le mécanisme de projection sur lui de ces désirs imaginaires et invalider la reconnaissance de son absolue gratuité, souvent réaffirmée dans l'ouvrage. Si Dieu, dans son altérité extérieure au monde, laisse les libertés humaines faire l'histoire et s'il est en même temps la source du Sens, à quelles conditions ne redevient-il pas sens et norme de l'histoire ?

La question se reporte sur l'Eglise. Celle-ci, dans son procès avec la société, doit témoigner de la gratuité de Dieu et, au milieu d'un nihilisme diffus, faire redécouvrir la valeur des valeurs, le goût à vouloir ces valeurs pour elles-mêmes. Comment cette seconde tâche peut-elle ne pas inclure la prétention à fournir un fondement ? Par ailleurs, si l'Eglise est contrainte, dans une société où le rapport des forces ne joue plus en sa faveur, de ne pas clore le débat moral et social au nom de sa vérité, y renoncerait-elle dans un contexte qui lui serait favorable ? De même qu'il est difficile de reconnaître l'altérité de Dieu comme source du Sens sans en faire le principe de valeurs auxquelles l'individu et le groupe doivent finalement s'identifier, de même proposer à l'Eglise d'être le lieu où se célèbre l'unité du Sens diffracté dans tous les domaines de l'expérience humaine et lui assigner la plac de « religion éthique », c'est l'exposer a risque inhérent à toute fonction sociale de c genre, celui d'entrer dans un processus d'idéo logisation.

L'insistance de P. Valadier sur la missio éthique de l'Eglise — *« susciter des liberté responsables »* (p. 142) — fait droit à un conception de la modernité selon laquelle le sujets humains conquièrent une conscienc toujours plus éclairée et une autonomie tou jours plus adulte, moyennant la libre circula tion des idées et le débat démocratique. Il aurait sans doute à faire droit aussi à un autr courant qui inverse la problématique : il pos un sujet humain déterminé par son inconscien et par ses pulsions, qui parle justement parc qu'il est divisé et non pas unifié sous sa ra son, pour qui le sens, donné ou construit, es d'abord le produit de l'imaginaire. Du coup l'appel à élaborer une éthique personnell *a fortiori* collective, fondée sur des valeurs e signifiée par l'instance ecclésiale, perd de s pertinence et se trouve subordonné à un autre mission qui revient en propre à l'Eglise annoncer la mort et la résurrection de Jésus Christ. Ainsi seulement se fait entendre un autre voix dans le concert des discours so ciaux ; ainsi surtout sont engendrés des sujet croyants qui, comme tels, ne sont pas seule ment des consciences éthiques prenant leur responsabilités, mais aussi des témoins d'un Parole qui tranche. Ce n'est pas l'auteur d **L'Eglise en procès** qu'on soupçonnera de sous estimer l'importance du jugement quand s'agit de faire la vérité ; mais il peut prêter des lectures qui, à rebours de son intentio explicite, concluent prématurément, et don illusoirement, le procès par l'apothéose d Sens.

louis panier, françois marti

ivres reçus à la revue

LLAIRE G., ROSSI J.-P., **Des laïcs dans l'Eglise**, Paris, Ed. Fayard, 1987, 253 p.
NSELME de CANTORBERY, **Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme**, Paris, Ed. u Cerf, 1988, 492 p.
UBERT J.-M., **Abrégé de la morale catholique**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 457 p.

ARR J., **Sémantique du langage biblique**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 342 p.
ARRAL-BARON A., **Naître, vivre et mourir aujourd'hui**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 160 p.
AUBÉROT J., WILLAIME J.-P., **Le protestantisme**, Paris, Ed. M.A., 1987, 208 p.
AUBEROT J., **Histoire du protestantisme**, Paris, P.U.F., 1987, 124 p.
IRKLAND C., **Unified in hope**, Genève, Ed. W.C.C., 1987, 157 p.
LUCK J., **Everyday ecumenism**, Genève, Ed. W.C.C., 1987, 70 p.
OURGUET D., **Des métaphores de Jérémie**, Paris, Ed. Gabalda, 1987, 534 p.
RETON J.-C., **Foi en soi et confiance fondamentale**. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. rikson, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 358 p.
ULTMANN R. et al., **Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie**, Genève, Ed. Labor et Fides, 987, 276 p.
UR J., **Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 131 p.
UR J., **Initiation au mystère du salut. Le sens chrétien de l'histoire**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 492 p.
EAUCHAMP P., **Parler d'Ecritures saintes**, Paris, Ed. du Seuil, 1987, 120 p.

ARRÉ A.-M., **Je n'aimerai jamais assez**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 303 p.
HALIER C., **La persévérance du mal**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 226 p.
HANTRAINE G., **Les laïcs, chrétiens dans le monde**, Paris, Ed. Fayard, 1987, 316 p.
HARBONNIER J., **La Chine sans muraille**, Paris, Ed. Fayard, 1988, 294 p.
HARLIER J.-P., **Signes et prodiges. Les miracles dans l'Evangile**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 184 p.
HAUVET L.-M., **Symbole et sacrement**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 582 p.
HRÉTIEN J.-L., **L'effroi du beau**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 93 p.
ONGAR Y.-M., **Entretiens d'automne**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 112 p.

EDIEU J.-P., **L'inquisition**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 126 p.
ELENDA O., **Rogier Van der Weyden**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 110 p., ill.
ORÉ J., **Jésus-Christ**, Paris, Ed. Mame, 1987, 78 p.
OWLEY T., **Voyage dans la vie quotidienne aux temps bibliques**, Guebwiller, Ed. L. L. B., 1987, 48 p.
UMAS A., **Protestants**, Paris, Ed. Les bergers et les mages, 1987, 69 p.
UQUOC C., **Libération et progressisme**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 142 p.
URRWELL F.-X., **Le Père, Dieu en son mystère**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 262 p.

UNKENSTEIN A., **Maïmonide. Nature, histoire et messianisme** (trad. de l'hébreu par C. Chalier), aris, Ed. du Cerf, 1988, 124 p.

ABORIAU F., **Chrétiens confirmés**, Paris, Ed. FAC, 1988, 253 p.
AUTHIER J., **Patrice de la Tour du Pin, quêteur du Dieu de joie**, Paris, Ed. Médiaspaul, 1987, 0 p.
RANIER J., **L'intelligence métaphysique**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 232 p.
RAY J., **Quand s'ouvrent les clôtures**, Paris, Ed. Entente, 1986, 298 p.
UILLET Ch.-M., **L'Eglise**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 118 p.
UITTON J., **Le Christ dans ma vie. Dialogue avec J. Doré**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 302 p.

HARTNAGEL H., **Rencontres**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1987, 182 p.
HEBBLETHWAITE P., **Jean XXIII, le pape du Concile**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 598 p.
HÉBRARD M., **Les nouveaux disciples, dix ans après**, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 375 p.
HELLENKEMPER G., LOOSE H.-N., **Joseph et ses frères. Les mosaïques de Saint-Marc à Venise**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 80 p., ill.
HUGHES G., **Le Dieu des surprises**, Bruxelles, Ed. Lumen Vitæ, 1987, 254 p.

KELLER C.-A., **Communication avec l'ultime**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1987, 281 p.

LABBÉ Y., **Essai sur le monothéisme trinitaire**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 206 p.
LANDIER J., PÉCRIAUX F., PIZIVIN D., **Pour accompagner une lecture de l'évangile de Jean**, Paris, Ed. Ouvrières, 1988, 292 p.
LAPERROUSAZ E.-M., **Archéologie, art et histoire de la Palestine**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 262 p.
LAPLACE J., **L'Esprit et l'Eglise**, Paris, Ed. Desclée, Ed. Bellarmin, 1987, 192 p.
LAROUI A., **Islam et modernité**, Paris, Ed. La Découverte, 1987, 188 p.
LESCHI J., **Expérience mystique et métaphysique**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 325 p.
LOHSE E., **Théologie du Nouveau Testament**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1987, 285 p.
LORENZATO B., PETY O., **Sacrements du chrétien** Paris, Ed. Desclée, 1987, 120 p.

MASOM C., ALEXANDER P., **Images du monde biblique**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 192 p., ill.
MAYER J.-F., **Les sectes**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 126 p.
MBEMBE A., **Afriques indociles**, Paris, Ed. Karthala, 1988, 220 p.
de MILLER R., **Robert Hainard, peintre et philosophe de la nature**, Paris, Ed. Sang de la terre, 1987, 380 p.
MOLTMANN J., **Dieu dans la création**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 419 p.

NADEAU J.-G., **La prostitution, une affaire de sens**, Montréal, Ed. Fides, 1987, 480 p.

OURY G.-M., **Les moines**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 199 p.

PAUL A., **Le judaïsme ancien et la Bible**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 316 p.
PERCHENET A., **Histoire des juifs de France**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 239 p.
PERRIN L., **Guérir et sauver. Entendre la parole des malades**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 248 p.

QUENOT M., **L'icône**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 210 p.
QUESNEL M., **L'histoire des Evangiles**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 118 p.

REY B., **Jésus le Christ**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 124 p.
ROLLET J., **Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 133 p.
ROVELLA G., **Vita di Gesù**, Milan, Ed. Prospettive d'Arte, 1987, 194 p.

SCHILLEBEECKX E., **Plaidoyer pour le peuple de Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 324 p.
SÈVE A., **Prier aujourd'hui**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 125 p.
SYLVESTER N., **La Parole de Dieu dans notre monde**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1987, 236 p.

THOMAS P., **Ces chrétiens que l'on appelle laïcs**, Paris, Ed. Ouvrières, 1988, 244 p.
TOULAT J., **Terres promises. De Québec à Jérusalem**, Paris, Ed. S.O.S., 1987, 165 p.
TRAPET M.-A., **Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Eglise**, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1987, 223 p.

'ALADIER P., **L'Eglise en procès**, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1987, 238 p.
e VOGUË A., **Aimer le jeûne**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 158 p.

VARTENBERG-POTTER B. von, **We will not hang our harps on the willows**, Genève, Ed. WCC, 987, 123 p.

VILKERSEN D., **Toi... et ta famille ?**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1987, 109 p.
IEFLE H., **Une mère face au Reich**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1987, 199 p.

lexandrina. Mélanges offerts au P. Mondésert, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 436 p.
hrétiens en mouvement. Pratiques sociales et mémoire de Jésus-Christ, Lyon, Profac, 25 rue du 'lat, 69288 Lyon Cédex 2, 1987, 172 p.
ommission Théologique Internationale, Textes et documents (1969-1985), Paris, Ed. du Cerf, 1988, 61 p.
uifs et chrétiens : un vis-à-vis permanent, Bruxelles, Fac. Univ. St Louis, 1988, 190 p.
a Bible en bandes dessinées, Jésus de Nazareth, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1987, 144 p.
e religieux en Occident : pensée des déplacements, Bruxelles, Fac. Univ. St Louis, 1988, 152 p.
'apport du Groupe des Dombes (1937-1987), Paris, Ed. du Centurion, 1988, 234 p.
'Evangile selon Luc commenté par les Pères, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1987, 174 p.
a Réforme. Un ferment dans l'Eglise universelle, (Mottu H., éd.), Genève, Ed. Labor et Fides, 987, 239 p.
'aizé et les jeunes, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 148 p.

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1988

Nom ....

Rue . ...

Code postal .... Ville ....

Pays .... Votre numéro d'abonné ....

	ordinaire	solidarité
France	**170 F**	**200 F**
Etranger	**200 F**	**250 F**

Pour les cinq numéros, le supplément **par avion** est de **65 F**

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix, comme ceux qui habitent certains pays d'Europe de l'Est.

OFFRE SPÉCIALE POUR TROIS CAHIERS AU CHOIX

Vous n'avez pas le temps de tout lire, mais vous êtes intéressé par un thème qui se retrouve en plusieurs numéros : nous vous proposons de commander **trois titres** au choix, pris parmi les cahiers disponibles (liste sur la p. 3 de couverture) et parmi ceux de 1988 (liste p. 2 de couverture).

Prix des trois numéros : France **110 F** (port compris)
Etranger **120 F** (port compris)

LUMIÈRE ET VIE, 2, place Gailleton, 69002 LYON
c.c.p. lyon 3038 78 A

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains
Dépôt légal : 2e trim. 1988 / Commission Paritaire : N° 50.845